
ÜLÜ KÜT.
823

شرح للعلامة الاصفهاني على التجريد للعلامة
الطوسي في الكلام

[illegible]
للعلامة الفاضل الاصفهاني
رحمه الملك العلي

من عواري الدهر وودايع العصر
لدى افقر الورى الى الله الجليل الباري
احمد بن خليل القرصاري
عفي عنهما

شرح للعلامة الاصفهاني على التجريد للعلامة
الطوسي في الكلام

للعلامة الفاضل الاصفهاني
رحمه الملك العلي

من عواري الدهر وودايع العصر
لدى افقر الورى الى الله الجليل الباري
احمد بن خليل القرصاري
عفي عنهما

انكه ز اداد جهانك كسب بستكرم اوز ارسى حد حسب

تاريخ اوزنج قاضى لوالده سلطان
والده سلطانه الله رحمت ايده جوارينه
٩٩١

تاريخ ساقى چلبى
والده سلطانه رضاى حق ايده فردوسى مكان
٩٩١

رح

عمرو لال عمر محجازلى

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتوحد بوجوب الوجود ودوام البقاء المتفرد باستحالة التغير وامتناع الفناء المنزه
عن التاليف والاقسام والاجزاء المقدس عن مناسبة الاشباه ومشاكلة الاشياء العزيز الذي عجزت
عن ادراك ذاته عقول العقلاء وتحيرت في بيداء الوهيته اوهام العلماء العليم الذي لا يعزب
عنه دبيب النملة السوداء على الصخرة الصماء في ليلة الظلماء القدير الذي خلق الارض والسموات
العلى الرحمن لحكيم الذي دبر الامور بقدرته الذي يونا الى سنن سابق القضاء الجواد الذي انعم
على البرايا نعما لا يعد ولا يحصى العفو الذي يعفو عن السيئات ويغفر ما دون الشرك لمن يشاء
والصلوة على من اصطفاه الله تعالى لتكميل الخلايق من المرسلين والانبياء خصوصا على خاتم النبيين
وسيد الاصفياء محمد الذي بعث الى كافة البرايا ووعد له مقام الشفاعة يوم العرض والجزاء وعلى اله
واصحابه اعلام الحق وانجم الهدى ما احضر نجم في الغبراء وطلع نجم في الخضراء اما بعد فان اضعف عباد الله
واحوجهم الى غفرانه محمد بن محمود بن ابي القاسم بن احمد الاصفهاني احسن الله عاقبته يقول لما كان
اعلى ما سمو اليه اعناق الهمم واجلى ما تنافس فيه احياد الامم تحلية النفس بالعلوم التي من اصنافها ثمرات
يجتنى ومن اقسامها ذخاير العقايل تقتنى صبح السعادة من مشارقها طالع وروح السيادة
من منافحها ساطع من تحلى فقد فاز بالقدح المعلى ونال الحظ الاوفر من اللذة العظمى وكان انتهائها فايدة
واتمها عايدة واشرفها مرتبة واجلاها منقبة علوم الشريعة التي هي وسيلة السعداء الى مقارنة
الملاء الاعلى وجنة الخلد وملك لا يبلى من تمسك فقد اهتدى ومن اعرض عنها حشر يوم القيمة
اعمى وكان اشرفها موضوعا وانفعها اصولا وفروعا واقومها محجة [واوضحها حجة صح] هو علم اصول الدين الذي تبتنى
عليه معاقدها وتنحل اليه مقاصدها هو الكاشف عن استار الالوهية المطلع على اسرار الربوبية
الفارق بين من اختاره الله لرسالته واجتبى وبين من ادعى زورا وتنبى المميز بين المطيعين
من اهل المغفرة والرضوان والعاصين من اهل الضلالة والطغيان وقد صنف فيه مصنفات يتزايد
ومختصرات لطيفة من جملتها المختصر الموسوم بالتجريد المنسوب الى المولى الامام المحقق العلامة

التحرير

التحرير المدقق الحبر الفاضل البحر الزاخر مكمل علوم الاولين افضل المتقدمين والمتاخرين
سلطان الحكماء المتالهين نصير الملة والحق والدين مطاع الملوك والسلاطين محمد الطوسي
كساه الله جلابيب رضوانه واسكنه على غرف جنانه وهو صغير الحجم غزير العلم يحتوي من
الدقايق الاصولية على اسناها وينطوي من الحقايق العلمية على اجلاها يشتمل على بدايع شريفة
وغرايب لطيفة لكن لغاية الايجاز نازل منزلة الالغاز لا ينكشف لكل احد معناه ولا يدرك
قبل التامل معناه فاشار الي من طاعته فرض يجب علي اوامره ومتابعته قرض يلزمني قضاؤه
بان اشرح له شرحا ينزع جلابيب ابكار معانيه للطالبين ويجلو محاسن غوانيه للخاطبين و
احرر معاقده واقرر قواعده وابين مقاصده واجرد فوايده وانبه على ما ورد عليه من
الكثير الاعتراضات واشير الى اجوبة ما اورد فيه من الشبهات خصوصا على مباحث الامامة
فانها قد عدل فيها عن سمت الاستقامة فامتثلت امره وميزت عن اللباب قشره مع قلة البضاعة و
قصور الباع في الصناعة فشرحته له شرحا لا يؤدي الى الاطناب الممل ولا يفضي الى الاقتصار [اختصار]
المخل وسعيت في حل الفاظه وتبيين معانيه وتقرير براهينه وتحقيق مبانيه وتعرضت لما ورد
عليه من الاعتراضات متجنبا عن ارتكاب التعسفات وسميته بتشديد القواعد في [تشييد]
شرح تجريد العقايد والمامول ممن نظر فيه ان يستر هفواتي عند العثور على خطاياي ونشرع
في شرح الكتاب مستعينا بلطف الله الوهاب **قال** بسم الله الرحمن الرحيم اما بعد حمد واجب
الوجود على نعمائه والصلوة على سيد انبيائه محمد المصطفى وعترته اكرم احبائه فاني مجيب الى ما
سئلت من تحرير مسائل الكلام وترتيبها على ابلغ النظام مشيرا الى غرر فرايد الاعتقاد ونكت
مسائل الاجتهاد مما قادني الدليل اليه وقوي اعتقادي عليه واسال الله العصمة والسداد
وان يجعله ذخرا ليوم المعاد وسميته بتجريد العقايد ورتبته على ستة مقاصد **اقول**
لما كان علم الكلام باحثا عن امور يعلم منها المعاد وما يتعلق به من الجنة والنار والصراط
والميزان والثواب والعقاب وذلك يتوقف على النبوة والامامة وهما يتوقفان على اثبات الصانع

وصفاته وهو يتوقف على المحدث الذي هو الجوهر والعرض وجميع ذلك يتوقف على
الامور العامة التي هي مشتملة على مباديها لاجرم رتبه المص على ستة مقاصد المقصد الاول
في الامور العامة نفي والثاني في الجوهر والعرض والثالث في اثبات الصانع وصفاته
والرابع في النبوة والخامس في الامامة والسادس في المعاد ولنقدم مقدمة في تقسيم
الموجودات على مذهب الطوايف قال المتكلمون الموجود ينقسم الى ما لا اول لوجوده
اصلا وهو القديم والى ماله اول وهو المحدث والقديم هو الله وصفاته الثمانية عند الاشاعرة
وهي القدرة والعلم والحيوة والادراك والارادة والسمع والبصر والكلام ومذهب قدماء
المعتزلة ان الصفات ليست بموجودة ولا معدومة فيكون عندهم القديم هو الله تعالى فقط
والحدث اما متحيز وهو الجوهر او حال فيه وهو العرض او لا هو ولا ذاك وقد استحاله اكثر
المتكلمين لانه لو ثبت لشاركه الباري تعالى فيه وقد خالفه في غيره فيلزم التركيب ورد بان
الاشتراك في العوارض لا سيما في السلب لا يقتضي التركيب والمتحيز ان لم يقبل القسمة اصلا
فهو الجوهر الفرد والا فهو الجسم عند الاشاعرة وعند المعتزلة ان قبل القسمة في جهة فقط
فهو الخط والا فان قبل في جهتين فقط فهو السطح والا فهو الجسم وهو اما لطيف
كالملك والجن والهواء او كثيف كالماء والارض والعرض ان لم يمكن المتحيز بدونه فهو
الكون وهو الحصول في الحيز وان كان عقيب العدم فهو الكون الاول والا فان كان
عقيب الحصول في ذلك الحيز فهو السكون او في حيز آخر وهو الحركة وان امكن المتحيز
بدونه فاما ان لا يحتاج الى اكثر من جوهر واحد وهو المحسوس باحدى الحواس الخمس
اما بالبصر فالالوان واصلها السواد والبياض عند بعض وخمسة عند المعتزلة السواد
والبياض والحمرة والصفرة والخضرة وعند بعض جميع الالوان اصول واما بالسمع
فالصوت والحروف كيفيات تعرض للاصوات بسبب الآلات واما بالذوق فالطعوم
وهي الحرافة والمرارة والملوحة والحلاوة والدسومة والحموضة والعفوصة والقبض و

التفاهة

والتفاهة وما يتركب منها واما بالشم فالروايح وهي طيبة وكريهة واما باللمس فالاعتماد
وهو الخفة والثقل والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واما ان يحتاج الى اكثر من
جوهر واحد فان لم يحتج الى بنية فهو التاليف وان احتاج فان لم يمكن البنية بدونه فهو
الحيوة والا فان امكن في جميع اجزاء البنية فهو الالم والا فان لم يكن مخصوصا بعضو هو القلب
فهو القدرة وان كان مخصوصا بعضو هو القلب فان كان ميلا الى جذب شيء او دفعه
فهو الارادة والكراهة والا فان كان متوجها الى تحصيل وجود او عدم فهو الشهوة
والنفرة والا فاما ان يكون حكما على شيء من الموجودات بنفي او اثبات او طلبا لذلك
الحكم والثاني هو النظر والاول اما جازم وهو الاعتقاد فان لم يكن مطابقا فهو الجهل
المركب والا فان كان بسبب يوجب ذلك الاعتقاد فهو النظري ان كان مكتسبا
والوجداني ان كان امراض الباطن مثل وجدان الجوع والعطش وان لم يكن بسبب
فهو التقليد او غير جازم فان كان احد طرفيه غالبا عند الحاكم فهو الظن والطرف
الآخر هو الوهم وان لم يغلب فهو الشك هذه جملة اقسام الموجودات على راي المتكلمين
وما عدا ذلك لا يعدونه من الموجودات فاجناس المحدث على هذا الراي اثنان وعشرون
واحد منها جوهر والباقي اعراض هو الاكوان والالوان والاصوات والطعوم والروايح
والاعتماد والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والتاليف والآلام والحيوة والقدرة
والارادة والكراهة والشهوة والنفرة والاعتقاد والنظر والظن عشرة منها مقدورة
للبشر خمسة منها افعال الجوارح وهي الاكوان والاصوات والاعتماد والتاليف والآلام
وخمسة منها افعال القلوب وهي الارادة والكراهة والاعتقاد والظن والنظر وقال الحكماء
الموجود اذا التفت اليه من حيث ذاته من غير التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له
الوجود في نفسه او لا يكون فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو
القيوم الواحد الحقيقي لا تكثر بوجه من الوجوه لا بحسب اجزاء الماهية كالجنس والفصل

ولا بحسب اجزاء الوجود كالهيولى والصورة ولا بحسب اجزاء المقدار كالامتداد ولا
بحسب الجزئيات كالانسان المنقسم الى افراده ولا بحسب الصفات اذ ليس له صفات
زائدة عليه وان لم يجب فهو الممكن فان لم يحتج الى موضوع وهو المحل الذى لا يتقوم بالحال
فهو الجوهر والا فهو العرض والجوهر اما ان يكون محلا لجوهر آخر فهو الهيولى وهى والموضوع
مندرجان تحت المحل والهيولى اما ان تكون مقترنة بصورة يجوز ان يفارقها الى بدل
فهو هيولى العناصر وهيولى عالم الكون والفساد او مقترنة بصورة لا يجوز ان يفارقها
الى بدل وهى هيولى الافلاك او حالا فى جوهر آخر فهو الصورة وهى والعرض مندرجان
تحت الحال والصورة اما ان تكون شاملة لجميع الاجسام فهى الصورة الجسمية والصورة
المشتركة او لا تكون شاملة بل تختص ببعض دون بعض وتسمى صورة نوعية او تكون
مركبا منهما وهو الجسم الطبيعى وهو اما اول وهو اما الاول الاجسام العالم التى هى الافلاك و
الكواكب او ثان وهو اجسام عالم الكون والفساد وهى ما يكون فى جوف فلك القمر وهى
اما بسايط وهى العناصر الاربعة اى النار والهواء والماء والارض او مركبات وهى
المواليد التى هى المعادن والنباتات والحيوانات والمعادن اما غير ذائبة وهى الاجساد
السبعة الذهب والفضة والنحاس والاسرب والحديد والقلعى والخارصينى او
ذائبة وهى غير الاجساد السبعة وهى ارواح ونفوس وغيرهما فالارواح
هى الزيبق والنفوس الزرنيخ والكبريت وغيرهما العقاقير مثل الاملاح والزاجات
والنبات ان كان له ساق فهو الشجر والا فالنجم وكل منهما اما مثمر او غير مثمر والحيوان
اما ناطق وهو الانسان او غير ناطق كالبهائم والسباع والوحوش والطيور والهوام
والحشرات وغيرها او لا يكون محلا ولا حالا ولا مركبا منهما ويسمى المجرد وهو اما مدبر
للاجسام متصرف فيها وهى النفس فلكية وهى متعلقة بالافلاك وانسانية وهى متعلقة
بالبدن الانسانى واما غير مدبر وهو العقل وهو عندهم عشرة والاخير هو الفعال

و واهب

و واهب الصور وبعضهم يثبتون فى العقول والنفوس اعراضا ويسمونها روحانية
والعرض اما ان يقتضى القسمة لذاته وهو الكم او النسبة وهو الاعراض النسبية او لا هذا
ولا ذاك وهو الكيف والكم اما ان يكون بين اجزائه المفروضة حد مشترك وهو المتصل
او لا وهو المنفصل والكم المتصل اما قار الذات اى يوجد اجزاؤه معا وهو الخط ان
انقسم فى جهة واحدة فقط والسطح ان انقسم فى جهتين والجسم التعليمى ان انقسم فى الجهات الثلث
او غير قار الذات وهو الزمان وهو مقدار الحركة والكم المنفصل هو العدد والكيف اربعة
انواع الاول الكيفيات المحسوسات باحدى الحواس الخمس اما بالبصر فالالوان والاضواء
او بالسمع فالاصوات والحروف او بالذوق فالطعوم التى ذكرناها او بالشم فالروايح او باللمس
فالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والثقل والخفة والصلابة واللين وغيرها والثانى
الكيفيات النفسانية وهى اما سريعة الزوال وهى الحال مثل الفرح والغم والخجالة والغضب
والحزن والشهوة وغيرها او بطيئة الزوال وهى الملكة مثل الاخلاق الحميدة والذميمة كالعفة و
الرضاء والبخل والحسد وغيرها والثالث التهيؤ وهو اما لدفع شئ وهو القوة كالمصحاحية
او لقبول اثر وهو اللاقوة كالممراضية والرابع الكيفيات المختصة بالكميات اما بالمتصلة
فمثل الانحناء والاستقامة والتربيع والتثليث واما بالمنفصلة فكالتركيب والاولية فى
العدد وجميع الكيفيات قابلة للشدة والضعف والاعراض النسبية سبعة الاول
الاضافة وهى النسبة المتكررة اى النسبة لشيئين كل منهما بالقياس الى الآخر كالابوة والبنوة
والاخوة والسفلية والعلوية وغيرها الثانى الاين وهى نسبة المتمكن الى المكان والثالث
متى وهى نسبة الاشياء الزمانية الى الزمان والى طرفه اعنى الآن الرابع الوضع وهى نسبة
بعض اجزاء الشئ الى البعض والى الامور الخارجة عنه كالجلوس والقعود وغيرهما الخامس
الملك وهو نسبة شئ الى ما يحيط به وينتقل بانتقاله كالتلبس والتعمم والتختم والسادس
ان يفعل وهو التاثير كالقطع والكسر والسابع ان ينفعل وهو التاثر كالانقطاع والانكسار

والخوف

فالاجناس العالية لجميع الموجودات عندهم عشرة جوهر وكم وكيف واين ومتى
ووضع واضافة وملك وان يفعل [وان ينفعل صح] او قد جمع فى بيت وهو هذا قمر عزيز الحسن
الطف مصره لو قام تكشف غمتى لها انثنى واما النقطة والوحدة فعند بعضهم غير موجودة
وعند بعضهم موجودة لكن لم يندرج تحت جنس فلا يكون نقضا وعند المتكلمين
اكثر هذه الاقسام ليست بموجودة وعند المحققين كلها موجودة بعضها فى الاعيان وبعضها
فى الاذهان قال المقصد الاول فى الامور العامة وفيه فصول الاول فى الوجود والعدم وتحديدهما
بالثابت العين والمنفى العين او الذى يمكن ان يخبر عنه وبنقيضه او بغير ذلك مشتمل على دور
ظاهر بل المراد تعريف اللفظ اذ لا شىء اعرف من الوجود اقول رتب الكلام فى الامور العامة
اعنى الشاملة لجميع الموجودات او اكثرها على ثلثة فصول وذلك للانحصار بالاستقراء
فى الوجود والعدم واحوالهما وفى الماهية واحوالها وفى المركب من الماهية واحوالها الوجود
او العدم واحواله اعنى العلة والمعلول الفصل الاول فى الوجود والعدم وذكر فيه ابحاثا شريفة
الاول فى تحديدهما قال وتحديدهما اى تحديد المتكلمين الموجود بالثابت العين والمعدوم بالمنفى
العين وتحديد الحكماء الموجود بانه الذى يمكن ان يخبر عنه والمعدوم بنقيضه وهو ما لا يمكن ان
يخبر عنه وبغيرهما مثل قولهم الموجود هو الفاعل والمعدوم هو المنفعل مشتمل على دور ظاهر
وهو الدور بمرتبة واحدة اذ كل من المعرفات الثلث للموجود يعرف بالموجود وكذا كل من المعرفات
الثلث للمعدوم يعرف بالمعدوم فلا يكون هذه التحديدات بحسب الحقيقة وهو ان يكون حقيقة
ما وضع اللفظ بازائه مجهولة من حيث هى فيعرف بغيرها والا لكانت باطلة ضرورة استلزامها الدور
وقد عرفت ذلك فى المنطق بل المراد بهذه التعريفات تعريف اللفظ واعنى به ان يكون ما وضع
اللفظ بازائه معلوما من حيث هو مجهولا من حيث انه مدلول اللفظ فيعرف ذلك الشىء من هذه
الحيثية من حيث هو مدلول للفظ اخر عرف انه مدلول له والتعريف على هذا الوجه ليس بدور
اذ الشىء من حيث هو مدلول اللفظ عرف كونه مدلولا له لا يتوقف تعريفه على الشىء من حيث هو

لتعريف الشىء ح

مدلول للفظ لم يعرف كونه مدلولا له واريد معرفته من هذا الوجه والامور البديهية يجوز تعريفها
بحسب اللفظ اذ الشىء المعلوم بالبديهية جاز ان يكون مجهولا من جهة انه مدلول للفظ فيعرف بلفظ اخر
اظهر واشهر منه وانما يكون المراد بهذه التعريفات للوجود والعدم التعريف بحسب اللفظ اذ لا شىء اعرف
من الوجود فيمتنع تعريفه بحسب الحقيقة لامتناع تعريف الشىء بنفسه وبمساويه فى المعرفة وبالاخفى ولا
يمتنع تعريفه بحسب اللفظ لجواز ان يكون الوجود من حيث هو مدلول لهذا اللفظ مجهولا وان كان اعرف
من غيره من حيث هو هو فيعرف بالاعتبار الاول وايضا الوجود لا يمكن تعريفه بحسب الحقيقة لانه بديهى
التصور والبديهى يمتنع تعريفه لامتناع تحصيل الحاصل واعلم ان البديهيات يمكن تعريفها بحسب اللفظ
ويمتنع تعريفها بحسب الحقيقة والكسبيات يمكن تعريفها بهما والالفاظ المترادفة تصلح للتعريف بحسب
اللفظ اذا كانت اشهر ولا يصلح للتعريف بحسب الحقيقة وقول المصنف وتحديدهما بالثابت العين و
المنفى العين مستدرك اذ الوجود والعدم لم يعرفا بهما بل الموجود والمعدوم عرفا بهما واما
الوجود والعدم فيعرفان بثبوت العين ونفى العين ويمكن ان يقال لما كان الوجود والعدم مساويا
للموجود والمعدوم فى المعرفة والجهالة عند من عرف معنى صيغة المفعول كان تعريف بطلان
تعريف الموجود والمعدوم بما ذكره دالا على بطلان تعريف الوجود والعدم بثبوت العين ونفى العين
فلذلك لم يتحاش عن ذلك واورد فى تعريف الوجود [والعدم صح] تعريف الموجود والمعدوم افادة لهذا المعنى قال
والاستدلال بتوقف التصديق بالتنافى عليه او بتوقف الشىء على نفسه او عدم تركيب الوجود مع فرضه
مركبا وابطال الرسم باطل اقول استدل الامام فى الملخص على بداهة تصور الوجود بوجوه ثلثة و
اشار المصنف الى اثنين منها وحكم ببطلانه فقوله والاستدلال لا المبتدا وقوله باطل خبره الوجه الاول
تقريره ان الوجود بديهى التصور لان التصديق البديهى بالتنافى اى بالتنافى بين القضية
وبين نقيضها فى الصدق والكذب مثل قولنا اما ان يكون الشىء موجودا واما ان يكون معدوما
يتوقف على تصور الوجود والعدم ضرورة توقف التصديق على تصور اطرافه وما يتوقف عليه
البديهى اولى ان يكون بديهيا فتصور الوجود والعدم بديهى الوجه الثانى تقريره ان الوجود بديهى

التصور لانا نتصوره فتصوره اما بالبديهة او بالكسب اذ لا واسطة بينهما والثانى ممتنع
فيلزم الاول الحمد لله المتوحد بوجوب الوجود ودوام البقاء المتفرد باستحالة التغير و
واما قلنا ان الثانى ممتنع لانه لو كان كسبيا يلزم توقف الشىء على نفسه او عدم تركب الوجود مع
فرضه مركبا او التعريف بالرسم وكل من هذه الاقسام بط واما قلنا انه يلزم احد هذه الامور لانه لو كان
كسبيا فاما ان تعرف بنفسه فيلزم توقف الشىء على نفسه او باجزائه وتلك الاجزاء اما وجودات فيلزم توقف
الوجود على نفسه وكذا يلزم توقف تعريفه على نفسه سواء كان مفهوم تلك الوجودات هو الوجود من حيث
هو او الوجود مع قيد واما غير وجودات فلا بد وان يحصل عند اجتماعها امر زايد والا لكان الوجود
محضا ما ليس بوجود وهو محال فذلك الزايد هو الوجود وتلك الاجزاء معروضاته فيلزم ان يكون التركيب
فى معروضاته لا فيه وقد فرض التركيب فيه او بامر خارج فيلزم ان يكون التعريف بالرسم اما بطلان
القسم الاول والثانى فظ واما بطلان القسم الثالث فلان الامر الخارجى انما يعرف الشىء اذا علم كونه
مساويا له لامتناع تعريف الشىء بالاعم لان اقل درجات التعريف التمييز والاعم لا يصلح له وبالاخص
لانه اخفى والعلم بمساواته له يتوقف على العلم بالشىء وانه دور وبما عداه وهو ممتنع لامتناع احاطة
الذهن بالامور الغير المتناهية لا يقال لا نم انه ان حصل عند اجتماع الاجزاء امر زايد يلزم
ان يكون التركيب فى معروض الوجود لا فيه انما يلزم ذلك ان لو كان الوجود هو ذلك الزايد
فقط واما اذا كان الوجود هو الزايد مع تلك الاجزاء فلا يلزم ذلك لانا نقول اذا كان الوجود
هو الزايد مع تلك الاجزاء فيكون الزايد جزءا له فنقول الجزء الذى هو الزايد اما ان
يكون وجودا فيلزم توقف الشىء على نفسه او غير وجود فيلزم ان يكون الوجود محض
ما ليس بوجود واما بيان بطلان الوجه الاول من الاستدلال فتقريره ان يقال لا نم
انما يتوقف عليه التصديق البديهى اولى ان يكون بديهيا فان التصديق البديهى هو
الذى لا يتوقف حكم العقل فيه الا على تصور طرفيه فجاز ان يكون كل من تصور طرفيه
او احدهما بالكسب مع انه سابق على البديهى ولئن سلمنا ذلك لكن التصور السابق

على التصديق بوجه ما لما عرفت فى المنطق فبديهة التصور بوجه ما لا يقتضى بديهة التصور بالحقيقة
ولا بديهة من كل الوجوه فجاز ان يكون تصوره بوجه ما بديهيا وتصوره بحسب الحقيقة او من
كل الوجوه غير بديهى فالمطلوب بالتعريف تصوره بحسب الحقيقة او بوجه آخر غير الوجه البديهى
وقيل فى بيان ابطال هذا الوجه ان هذا التصديق ان كان بديهيا مطلقا اى بجميع اجزائه لم يحتج الى دليل
والا لم يفد واجيب بان بداهته مطلق يتوقف على بديهة العلم بالجزء لا على العلم ببديهة العلم
بالجزء فجاز ان يكون العلم بالجزء بديهيا ولم يعلم بديهته فتبين بالاستدلال ويمكن ان يقال فى ابطال
هذا الوجه ان هذا التصديق ان علم انه بديهى مطلق لم يحتج الى دليل والا لم يفد ولا يمكن ان يقال ان بداهته العلم بديهة
مطلق لا يتوقف على العلم ببديهة العلم بالجزء لان العلم ببديهة مطلقا بدون بديهة الجزء محـ
واما بيان بطلان الوجه الثانى من الاستدلال فتقريره لا نم ان اجزاء الوجود اذا كانت غير وجودات
حصل عند اجتماعها امر زايد يلزم ان يكون الوجود محض ما ليس بوجود او تقدم الشىء على نفسه
وانما يلزم ان لو كان الوجود هو الزايد على ساير الموجود الاجزاء وهو ممنوع لجواز ان يكون
الزايد هو الاجزاء جميعا فلا يلزم ان يكون عارضا للاجزاء لان الاجزاء مقدمات له ولكونه
جزءا من الوجود حتى يلزم تقدم الشىء على نفسه او كون الوجود محض ما ليس بوجود لا يقال
اذا كان كل واحد من الاجزاء داخلا فى الوجود يكون جميع الاجزاء داخلا ايضا فلا يكون جميع
الاجزاء الذى هو داخل فيه نفسه لانا نقول لا نم انه اذا كان كل واحد داخلا يكون الجميع داخلا
فليس اذا صح حكم على كل واحد صح على الجميع وايضا لو صح ما ذكرتم يلزم نفى جميع المركبات وهو
بط بالضرورة سلمنا انه يمتنع التعريف باجزائه ولكن لا نم ان التعريف الرسمى بط قوله
لانه يتوقف على العلم بالمساوات فى نفس الامر لا على العلم بها سلمنا لكن العلم بالمساوات
لا يتوقف الا على تصور الشىء بوجه ما وتصور ما عداه بوجه ما وح لا يلزم الدور ولا
الاحاطة بالامور الغير المتناهية قال وتردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود واثباته ومفهوم
نقيضه وقبوله القسمة يبطل الشركة اقول لما فرغ من بيان تصور الوجود شرع فى

بيان اشتراكه اتفق جمهور المحققين على ان الوجود مشترك بين جميع الموجودات معنى وخالفهم
الاشعرى فيه وذهب الى ان كل وجود كل شئ عين ماهيته ولا اشتراك الا فى لفظ الوجود
واختار المص مذهب الجمهور واحتج عليه بوجوه ثلثة تنبيهية كما ذكرها الحكماء الاول لو لم يكن
الوجود مشتركا بين جميع الموجودات لتردد الذهن فيه حال تردده فى الخصوصيات والثانى بط
اما الملازمة فلانه لو لم يكن الوجود مشتركا لكان مختصا سواء كان ذاتيا للخصوصيات او عرضيا و
على التقديرين يلزم من التردد فى الخصوصيات التردد فيه ضرورة استلزام انتفاء الشئ انتفاء
ذاتى المختص به وانتفاء خاصته واما بيان بطلان الثانى فلانا نجزم بالوجود مع التردد فى الخصوصيات
وذلك لانا اذا اجزمنا بوجود ممكن جزمنا بوجود علته مع التردد فى ان علته واجبة او ممكنة جوهر
او عرض والى هذا الوجه اشار بقوله وتردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود اى وتردد
الذهن فى الخصوصيات حال الجزم بالوجود المطلق يعطى الشركة اى يفيد اشتراك الوجود
بين الخصوصيات فان قيل يجوز ان لا يكون الوجود مشتركا بين جميع الموجودات لكن يكون
مشتركا بين بعضها وهو الممكنات ووجود البارى يكون مخالفا لوجود الممكنات فلا يتم الشرطية
اذ ح يجوز التردد فى ان العلة جوهر او عرض حال الجزم بوجود العلة اجيب بانه ح لا يجوز
التردد فى ان العلة واجبة او ممكنة حال الجزم بوجودها وليس كذلك الوجه الثانى
ان مفهوم نقيض الوجود اعنى السلب متحد فى جميع الماهيات المعدومة فيلزم ان يكون
مفهوم الوجود ايضا واحدا والا لبطل الحصر العقلى بين الوجود ونقيضه فان قيل
لا نم ان مفهوم السلب واحد بل سلب كل شئ مفهوم مخالف لسلب غيره مقابل لايجاب ذلك
الشئ اجيب بان سلب كل شئ وان كان مخالفا لسلب غيره لكن يكون كل واحد من السلبين
مشتركا فى مطلق السلب ضرورة صحة حمل مطلق السلب عليهما الدال على الاشتراك
ومن توهم ان الحصر انما يتحقق بالنسبة الى الوجود الخاص والعدم الخاص فقد اخطاء
وذلك لانا اذا قلنا زيد اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او معدوما بعدمه

الخاص لم يجزم العقل بالانحصار بل طلب قسما آخر بخلاف ما اذا قلنا زيد اما
ان يكون موجودا او معدوما فان العقل لم يطلب قسما آخر وجزم بالحصر فعلمنا ان التقسيم
الحاصر الذى يقبله العقل انما يكون بالنسبة الى الوجود المطلق وعدمه فيلزم اتحاد مفهوم
كل منهما الوجه الثالث ان الوجود يقبل القسمة الى الواجب والممكن ووجود الممكن الى
وجود الجوهر والعرض فيجب ان يكون مشتركا بين الاقسام ضرورة وجوب اشتراك
مورد القسمة بين الاقسام فان قيل لا نم انه يلزم من قبول الوجود القسمة
كونه مشتركا بين الجميع بل بين البعض ان يصدق قولنا العالم اما واجب او ممكن
ولا يلزم كون العالم مشتركا بين جميع الممكنات لكون البعض غير عالم وكذا يصح
تقسيم كل من الامرين الذين بينهما عموم من وجه الى الآخر وقسيمه مع عدم الاشتراك بين الجميع
كقولنا الحيوان اما ابيض او غير ابيض والابيض اما حيوان او غير حيوان اجيب بانه يلزم من
قبول الشئ القسمة الى جميع افراد اقسامه كونه مشتركا بين افراد اقسامه والموجود قبل القسمة
كذلك فوجب اشتراكه بين الجميع واعترض على هذه الوجوه بان الاشتراك الذى لزم فيها من حيث
اللفظ لا من حيث المعنى وهو باطل لانا لو قطعنا النظر عن لفظ الوجود ونظرنا الى مفهوم الوجود
فيلزم الاشتراك المعنوى واعلم ان هذه الوجوه تنبيهات لا براهين اذ اشتراك الوجود
من حيث المعنى بديهى والبديهى لا يتوقف على البرهان بل قد يكون بعضه محتاجا الى تنبيه بالنسبة
الى بعض الاذهان او قد يجوز ان يشكل على بعض الاذهان الجزم بالنسبة الواقعة
بين طرفى ذلك البديهى لعدم تصور طرفى ذلك البديهى على الوجه الذى توقف عليه الجزم
فالمنع والمعارضة فيما ذكر فى معرض التنبيه لا يجدى كثير نفع **قال** فيغاير الماهية والا
لاتحدت الماهيات ولم ينحصر اجزاؤها ولانفكاكهما تعقلا ولتحقق الامكان وفايدة الحمل والحاجة
الى الاستدلال وانتفاء التناقض او تركب الواجب **اقول** لما فرغ من بيان اشتراك
الوجود فرع عليه كونه مغايرا للماهيات اى زايدا عليها والمغايرة وان كانت لا تقتضى بحسب

المفهوم انيكون زايدا لجواز ان يكون داخلا فى الماهيات لكن اراد ههنا بالمغايرة الزايدة
فقوله فيغاير الماهية انيكون زايدا عليها وهذه الدعوى ايضا ضرورية لم ينازع
فيها احد الا الاشعرى ومن تابعه فانهم قالوا وجود كل شىء عين ماهيته والحكماء وان
قالوا ان وجود واجب الوجود ليس بزايد عليه لكنهم قالوا ان الوجود المطلق مقول
على الوجودات بالتشكيك فيكون زايدا عليها فالوجود المطلق عندهم زايد على وجوده الخاص
الذى هو حقيقته واحتج المص على ان الوجود زايد بوجوه تنبيهية الوجه الاول تقريره ان
الوجود زايد على الماهيات لانه لو لم يكن زايدا لكان اما نفسها او داخلا فيها وكلاهما باطلان
اما الاول فلانه لو كان نفسها وهو متحد بين الموجودات فيلزم ان يكون الماهيات ايضا متحدة و
ليس كذلك واما الثانى فلان الوجود لو كان جزءا من الماهيات لم تنحصر اجزاء الماهيات والتالى
باطل بط بيان الملازمة ان الوجود لو كان داخلا لكان اعم الذاتيات المشتركة اذ لا ذاتى اعم
منه فيكون جنسا فيكون الانواع المندرجة تحته متميزة بعضها عن البعض بفصول موجودة
والا لتقوم الموجود بالمعدوم وهو محال واذا كان الفصول موجودة والغرض ان الوجود
جنس للموجودات فيلزم ان يكون الفصول مركبة من الاجناس والفصول وكذلك فصول
الفصول فيلزم تركب الماهية من اجزاء غير متناهية فيلزم عدم انحصار اجزاء الماهية و
واما بيان بطلان التالى فلان اجزاء الماهية لو كانت غير منحصرة لزم امتناع تحقق شىء
من الماهيات لان تحققها ح يتوقف على تحقق جميع اجزائها الغير المتناهية الذى هو محال ضرورة
امتناع تحقق الامور الغير المتناهية المترتبة فى الوجود معا قيل ان اراد الحكم جزئيا وهو ان
يكون الوجود زايدا فى بعض الماهيات فمسلم وان اراد كليا وهو ان الوجود زايد فى
فى جميع الماهيات فيكون نقيضه جزئيا وهو قولنا الوجود ليس بزايد فى جميع الماهيات وح
يجوز ان يكون زايدا فى البعض وجزءا فى البعض فلا يتم شىء مما ذكرتم لا اتحاد الماهيات ولا
تركبها من اجزاء غير متناهية اجيب بان اختلاف الوجود فى العروض والنفسية والدخول

غير متصور لانه ان اقتضى العروض فينبغى ان يكون كذلك فى الجميع وان اقتضى النفسية
او الدخول فكذلك فان قيل لانم وجوب الاستواء فيها وانما يلزم ذلك ان لو كان من
المفهومات المتواطاة وهو مم لانه مشكك اجيب بانه اذا كان مشككا يكون زايدا فى الجميع
وهو عين المط الوجه الثانى ان تعقل الوجود ينفك عن تعقل الماهية اى تعقل الماهية
ولا يعقل وجودها الذهنى والخارجى فلا يكون الوجود نفس الماهية ولا داخلا فيها والا
لامتنع انفكاك تعقله عن تعقلها فان قيل تعقل الماهية كيف ينفك عن تعقل وجودها
الذهنى وتعقلها عبارة عن وجودها فى الذهن اجيب بان تعقلها وان كان عبارة عن وجودها
فى الذهن لكن تعقلها غير تعقل وجودها فى الذهن فان تعقل وجودها فى الذهن غير وجودها
فى الذهن بالاعتبار لان التعقل غير المتعقل بالاعتبار وان كان عينه بالذات فى بعض الصور
فان قيل لانم انا نعقل الماهية مع الغفلة عن وجودها فانه كلما تمثل الماهية فى الذهن يتمثل
وجودها فيه اجيب بانه لو كان تمثل الماهية مستلزما لتمثل وجودها لاستحال الشك فى ان الماهية
موجودة عند تمثلها فى الذهن اذ يستحيل الشك فى اتصاف الشىء بمقومه عند تمثله فى الذهن
وليس كذلك فانا نعقل ماهية المثلث وغيرها ونشك فى وجودها الخارجى والذهنى فان قيل
يجوز ان يكون الماهيات التى لا نتصورها تعقلها غير منفك عن تعقل الوجود فلا يتم الدليل
الذى ذكرتم على كونه زايدا فيها اجيب بانه على تقدير الاستواء لا يجوز ذلك وعلى تقدير التشكيك
يلزم كونه زايدا كما ذكرنا الوجه الثالث ان الامكان متحقق لان بعض الموجودات مركب
وكل مركب مفتقر الى اجزائه التى هى غيره وكل مفتقر الى الغير ممكن ويلزم من تحقق الامكان
كون الوجود زايدا لانه لو كان نفس الماهية او داخلا فيها لم يكن نسبة الماهيات اليه والى سلبه
على السوية فلا يكون الماهية ممكنة فلا يتحقق الامكان الوجه الرابع لو لم يكن الوجود
زايدا لكان نفسا او جزءا والاول بط والا لم يكن لحمل الوجود على الماهية فايدة و
التالى بط فانا نقول الجوهر موجود والعرض موجود والماهية موجودة ونستفيد

منه فايدة معقولة لم تكن حاصلة قبل الحمل واما الملازمة فلانه لو كان نفس الكان قولنا
الجوهر موجود بمنزلة قولنا الجوهر جوهر او الموجود موجود ولا شك في عدم فايدة مثل
هذا الحمل والتالي ايضا بط لانه لو كان جزءا لما توقف حمله على الماهية على الاستدلال لضرورة
عدم توقف حمل الذاتي على الاستدلال والتالي بط فانا قد نحتاج في كثير من الماهيات
الى الاستدلال عند حمل الوجود عليها الوجه الخامس لو لم يكن الوجود زايدا للزم التناقض
عند سلبه عن الماهية او تركب واجب الوجود واما الملازمة فلانه لو كان نفس الماهية لكان قولنا الماهية
ليست موجودة بمثابة قولنا الماهية ليست بماهية او الموجود ليس بموجود وهو تناقض ولو
كان داخلا وهو مشترك بين الواجب والممكن فيلزم تركب الواجب **قال** وقيامه بالماهية
من حيث هي فزيادته في التصور **اقول** هذا جواب عن دخل مقدر توجيهه لو كان الوجود زايدا
لكان الماهية غير موجودة في نفسها فيكون الوجود قايما بالمعدوم وهو مح توجيه الجواب
ان يقال الوجود قايم بالماهية من حيث هي اما ان يكون موجودة او معدومة للاولا واسطة
بينهما فان كان الاول يلزم ان لا تقوم الوجود بها لامتناع قيام الوجود بالموجود وان كان
الثاني يلزم ان تقوم بالمتصف بنقيضه وهو مح لانا نقول الماهية من حيث هي ليست بموجودة
ولا معدومة على معنى ان مفهوم من حيث هي ليس نفس احدهما ولا احدهما في مفهومها
لا على معنى ان مفهوم الماهية منفك عن احدهما فانه يمتنع انفكاك احدهما عن الماهية والا يلزم
الواسطة فاذا كان الماهية من حيث هي ليست بموجودة ولا معدومة بالمعنى المذكور لم يلزم
الواسطة ولا امتناع قيام الوجود بها واعلم ان زيادة الوجود على الماهية في التعقل لان
اتصاف الماهية به امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان الماهية ليس وجود منفرد
ولعارضها المسمى بالوجود وجود اخر حتى يجتمع اجتماع المقبول والقابل كالبياض والجسم
بل الماهية اذا كانت فكونها وجودها والماهية انما يكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل
فقط فلا يكون الوجود زايدا الا في العقل **قال** فهو ينقسم الى الذهني والخارجي والا بطلت

الحقيقية

الحقيقية **قال اقول** لما فرغ من كون الوجود زايدا شرع في بيان انقسامه الى
الذهني والخارجي واختلف في الوجود الذهني فذهب قوم الى انكاره والمحققون
اثبتوه واحتج المصنف عليه بانه لو لم يكن للماهية وجود في الذهن لبطلت القضية
الحقيقية وهي التي حكم فيها على ما صدق الموضوع بالفعل اعم من ان يكون موجودا
في الخارج او لا والتالي باطل اما الملازمة فلانه لو لم يكن الوجود الذهني لانحصر
الوجود في الخارج فالاحكام الايجابية المستدعية لوجود الموضوع على ما ليس
بموجود في الخارج باطلة ضرورة عدم شرط صحتها وهو وجود الموضوع اذ ليس
في الخارج لانه ليس بموجود فيه ولا في الذهن اذ الفرض ان الوجود الذهني غير ثابت
فتكون القضايا الحقيقية باطلة واما بيان بطلان التالي فلان القضية الحقيقية بالمعنى
الذي ذكرنا هي المعتبرة الصادقة عند التحقيق الى الخارجية التي اشترط فيها وجود
الموضوع في الخارج فانها باطلة وقد حقق المص بيان في نقد التنزيل **قال** والموجود
في الذهن انما هي الصورة المخالفة في كثير من اللوازم **اقول** هذا جواب عن شبهة
من انكر الوجود الذهني وتقرير شبهتهم انه لو كان للماهيات وجود في الذهن لزم ان
يكون الذهن متصفا بصفات متضادة بما انتفى عنه والتالي ظاهر الفساد بيان
الملازمة انه لو حصل للحرارة والبرودة والاستدارة والاستقامة وجود في الذهن لزم
ان يكون الذهن حارا باردا ومستقيما ومستديرا لان وجود هذه الاشياء في المحل
يوجب اتصاف المحل بها تقرير الجواب ان حصول عين هذه الاشياء في المحل يوجب اتصاف
المحل واما حصول صورها واشباحها لا انفسها فلا يوجب اتصاف المحل بها والصور
والاشباح لا يساوي ماله الصور والاشباح في اللوازم بل يخالفه في كثير من اللوازم
قال وليس الوجود معنى يحصل الماهية في العين بل الحصول **اقول** ذهب طايفة
الى ان الوجود معنى يقوم بالماهية في الاعيان وبه يحصل الماهية في العين وهو بط

لانه لو قام بها في الاعيان لكان قيامه بها مستدعيا لحصولها في الاعيان فيلزم ان
يكون موجودة قبل قيام الوجود بها وهو مح بل وجود الماهية عبارة عن حصولها في الاعيان
لا عما به تحصل الماهية في الاعيان **قال** ولا تزايد فيه ولا اشتداد **اقول** الوجود غير
قابل للزيادة والنقصان لانه ان قبل الزيادة فزيادته اما وجود او غيره فان كان الاول
فاما ان يكون عين الوجود الاول فيكون تحصيلا للحاصل وهو محال وان كان غيره فلا يجوز
ان يكون الوجود الاول منتفيا والا يلزم انتفاء الماهية وهو مح ويلزم ان يكون الشيء
موجودا بوجودين وهو مح وان كان الثاني لم يكن الزيادة فيه هذا خلف وان قبل النقصان
فالناقص ان كان وجودا فهو عين الباقي يلزم ان يكون الشيء موجودا معدوما في حالة واحدة
وهو مح او غير الباقي فيلزم ان يكون الشيء موجودا بوجودين وهو مح وان كان غير وجود فما
نقص الموجود هذا خلف والوجود لا يقبل الاشتداد والضعف ايضا لان معنى الاشتداد ان يكون
الحال الغير القار في المحل الثابت تتبدل نوعيته في الآنات بحيث ما يوجد في كل آن يكون متوسطا
بين ما يوجد في آنين يحيطان بذلك الآن ويتجدد جميعها على ذلك المحل المتقوم دونها من
حيث هو متوجه بتلك التجددات الى غايتها ومعنى الضعف هو ذلك المعنى الا انه من حيث هو منصرف
بها عن تلك الغاية فالآخذ في الشدة والضعف هو المحل لا الحال المتجدد والمتصرف
مثل هذه الحال لا يكون الا عرضا لان المحل متقوم ثابت بدونه واما الوجود فلما لم يكن
محله متقوما بدونه لم يتصور الاشتداد والضعف فيه ومن هذا علم ان الجواهر ايضا
لا يقبل الاشتداد والضعف **قال** وهو خير محض **اقول** اي الوجود خير محض
فانا لما بحثنا عن ماهية الشيء الذي يعبر عنه الجمهور بلفظ الخير ونظرنا في وجوه
استعمالاتهم ولخصنا ما دخل في تلك الماهية بالذات عما ينسب اليها بالعرض وجدنا الخير
بالذات هو الوجود والشر بالذات هو العدم **اقول** بيان ذلك ان الشر يطلق على امور
عدمية من حيث هي غير مؤثرة كفقدان كل شيء ما هو شانه ان يكون له مثل العمى والجهل
والموت

والموت وعلى امور وجودية من حيث هي غير مؤثرة كوجود ما يمنع الشيء المتوجه الى كماله عن الوصول
اليه مثل البرد المفسد للثمار والسحاب الذي يمنع القصار على افعاله وكالافعال القبيحة مثل
القتل والزنا وكالاخلاق الردية مثل الحسد والبخل والآلام والغموم واذا تاملنا في ذلك
ولخصنا ما وجدنا البرد في نفسه كيفية ليس بشر بل كمال من الكمالات انما هو شر بالقياس
الى الثمار لا مطلقا بل من حيث انها افسدت مزاجها فالشر بالذات هو فقدان الثمار كمالاتها
اللايقة بها والبرد انما صار شرا بالعرض لاقتضائه ذلك وكذلك السحاب وايضا القتل
ليس بشر من حيث ان القاتل كان قادرا عليه ولا من حيث ان الالة كانت قاطعة ولا
من حيث ان عضو المقتول كان قابلا للقطع بل من حيث انه ازال الحيوة عن ذلك
الشخص وهو قيد عدمي وباقي الوجودات القيودية خيرات وايضا ان الزنا
ليس بشر من حيث انه امر صدر عن قوة الشهوة بل هو من تلك الحيثية كمال تلك القوة
انما يكون شرا بالقياس الى السياسة البدنية او الى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط
قوتها الحيوانية فالشر بالذات هو فقدان احد تلك الاشياء كماله وانما اطلق على السياسة
البدنية بالعرض وكذلك الفعال في الاخلاق التي هي مبادية وكذلك الالام فانها
ليست بشرور من حيث هي ادراكات الامور ولا من حيث من وجود تلك الامور في نفسها
او صدورها عن عللها انما هي شرور بالقياس الى المتالم العاقد لاتصال عضو من شانه ان
يتصل فاذن قد حصل من ذلك ان الشر في ماهيته عدم وجود او عدم كمال لموجود من حيث
ان ذلك العدم غير لائق به او غير مؤثر وان الموجودات ليست بشرور انما هي شرور
بالقياس الى العاقدة كمالاتها لا لذواتها بل لكونها مؤدية الى تلك الاعدام فثبت ان
الوجود خير والعدم شر وهذه ليست باقية كما ظن بعض بل من الضروريات وايراد
المثال لايضاح ما ربما اشتبه على بعض لا لتصحيحها **قال** ولا ضد له ولا مثل فتحققت
مخالفته للمعقولات ولا تنافيها **اقول** الضد يقال عند الجمهور على موجود في الخارج مساو

فى القوة لموجود آخر ممانع له فالوجود لا ضد له من هذا الوجه ان لا يصدق عليه انه
موجود فى الخارج لامتناع اتصافه بالوجود الخارجي ويقال عند الخاص لموجود مشارك
لموجود لا فى موضوع معاقب له اى اذا قام احدهما بالموضوع لم يقم الاخر به فالوجود
لا ضد له من هذا الوجه اذ لا يتعلق بالموضوع لان محله لا يتقوم بدونه ولان الوجود يعرض جميع
الاشياء او المعقولة اما الموجودات الخارجية فيعرضها الوجود الخارجي واما غيرها فيعرضها الوجود
العقلى وما له ضد لا يكون كذلك اذ الضد لا يعرض للضد الاخر فالوجود لا ضد له لا مثل له لان المثل
يقال للذات يشارك غيره فى تمام الحقيقة ويكون المعقول منهما شيئا واحدا بحيث اذا سبق
احدهما الى الذهن وحصل منه فى العقل اثر فلو لحقه الاخر لم يحصل فى العقل منه غير
الاثر الحاصل من الاول والوجود ليس بذات فلا مثل له وانما قلنا ان الوجود ليس
بذات اذ الذات ما يتصف بالوجود او العدم والوجود لا يتصف باحدهما فان قيل الوجود
قد يعرض له الوجود فى العقل فيكون ذاتا اذ الذات ما يتصف بالوجود وقد يعرض له الوجود
فى العقل فيكون ذاتا اجيب بان الوجود ان اعتبر من حيث انه عرض له الوجود يكون بهذا
الاعتبار هو الموجود لا الوجود فباعتبار انه وجود لا يكون ذاتا ولما كان الموجود مغايرا
لساير المعقولات فى المفهوم والنسبة بين الغيرين منحصرة فى التضاد والتماثل
والتخالف والتماثل والتضاد منتف بما كان ذكرنا فتحققت مخالفته للمعقولات
والوجود لا ينافى المعقولات لان المنافى للشيء لا يعرض لجميع المعقولات فلا ينافى
شيئا منها فان قيل العدم امر معقول والوجود متناف له فلا يصح قولكم الوجود لا ينافى من المعقولات
اجيب بان العدم من حيث انه معقول يعرض له الوجود فلا يكون بهذا الاعتبار منافيا
غير اعتبار كونه معقولا قال ويساوق الشيئية فلا يتحقق بدونه والمنازع مكابر
مقتضى عقله اقول اعلم ان من قال بان الوجود عين الماهية لا يمكنه القول بكون
المعدوم شيئا على معنى ان الماهية يجوز تقررها فى الخارج منفكة عن الوجود والا لزم
اجتماع

اجتماع النقيضين وهو الوجود والعدم معا واما من قال بان الوجود زائد على الماهية
اختلفوا فزعم بعضهم ان الماهية يجوز تقررها فى الخارج منفكة عن الوجود وهذا معنى قولهم
المعدوم شيء ومنهم من منع ذلك والاول مذهب المعتزلة والثانى مذهب ساير المتكلمين
والحكماء واتفقوا على ان المنفى ليس بشيء على هذا التفسير وعنوا بالمنفى الماهيات
الممتنعة الوجود فى الخارج فعلى هذا محل النزاع الماهيات المعدومة الممكنة الوجود
واذا عرفت ذلك فاعلم ان قوله ويساوق الشيئية اى الوجود يساوق الشيئية
ويلازمها على معنى ان كل ما هو موجود هو شيء وكل ما هو ليس بموجود فهو ليس بشيء فالمعدوم
فى الخارج سواء كان ممكنا او ممتنعا ليس بشيء ومن نازع فى هذا فقد كابر مقتضى عقله
فان العقل قاض بان المعدوم لا تقرر له فى الخارج فلا يكون شيئا قال وكيف يتحقق
بدونه مع ابقاء القدرة وانتفاء الاتصاف وانحصار الموجود مع عدم تعقل
الزايد اقول القائلون بان المعدوم شيء قد اثبتوا القدرة وانتفاء الاتصاف
وانحصار الموجود مع عدم تعقل الزائد ان القائلون بان المعدوم شيء
قد اثبتوا القدرة وهى الصفة المؤثرة وقد ثبت ان اتصاف الماهية بالصفة
غير ثابت فى الاعيان بل هو امر اعتبارى لانه لو ثبت فى الاعيان لكان
متصفا بالثبوت ايضا يكون فيلزم التسلسل وهو محال واذا عرفت ذلك فاعلم
ان المص قال كيف تحقق الشيئية بدون تحقق الوجود اى كيف يتحقق ان المعدوم
شيء مع اثبات القدرة وانتفاء اتصاف الشيء بالصفة فى الاعيان لان
المنافات بينهما متحققة وذلك لانه على تقدير تحقق الشيئية بدون الوجود انتفى
القدرة لانه لو ثبت فتاثيرها اما فى الذات او فى الوجود او فى اتصاف الذات بالوجود
والاقسام باسرها باطل اما الاول فلان الذات ثابتة فى العدم مستغنية عن المؤثر عندهم
واما الثانى فلان الوجود عندهم حال والحال غير مقدورة واما الثالث فلان الاتصاف منتف

فى الخارج فلا تأثير للقدرة فيه واذا بطلت الاقسام باسرها انتفى القدرة فالقول
بتحقق الشيئية بدون الوجود ينافى اثبات القدرة وانتفاء الاتصاف
والثانى ثابت وانتفى الاول قوله وانحصار الوجود مع عدم تعقل الزائد كيف يتحقق
الشيئية بدون الوجود مع انحصار الموجود اى مع تناهيه مع عدم تعقل
امر زائد على الكون فى الاعيان هذا برهان اخر دال على عدم تحقق الشيئية بدون
الوجود تقريره ان القول بتحقق الشيئية بدون الوجود مع انحصار الموجود مع عدم
التعقل الزائد مما لا يجتمعان والثانى ثابت ينفى الاول اما نفى الاجتماع فلانه لو تحقق الشيئية
بدون الوجود لثبت فى العدم اشخاص غير متناهية لكل ماهية نوعية كما هو مذهبهم و
الثبوت هو الوجود لعدم تعقل امر زائد على الكون فى الاعيان فلو كان للاشخاص
ثبوت لكان لها كون الغير المتناهية فلا يكون الموجود منحصرا اى متناهيا ضرورة عدم
تناهيها واما بيان ثبوت الثانى فلان عدم تعقل الزائد على الكون فى الاعيان ضرورى وانحصار
الموجود ثابت عندهم قال ولو اقتضى التميز الثبوت عينا لزم منه محالات والامكان
اعتبارى يعرض لما واقعنا على انتفائه اقول لما فرغ من اقامة الحجة على ابطال مذهبهم
شرع فى ابطال حجتهم على ان المعدوم شئ اى ثابت مقدر اما الحجة الاولى فتقريرها
ان المعدوم متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت اما الصغرى فتبين من وجوه
الاول ان المعدوم معلوم والمعدوم متميز الثانى ان المعدوم مراد والمراد لا متميز
الثالث ان المعدوم مقدور والمقدور متميز واما الكبرى فلان التميز صفة ثابتة
للتميز وثبوت الصفة للموصوف فرع ثبوت الموصوف وقد اجاب المص بمنع الكبرى
فان قال لا نم ان كل متميز ثابت فى الاعيان فان التميز لا يقتضى الثبوت عينا والا لزم
منه محال لان المعدوم الممتنع لشريك البارى تعالى واجتماع الضدين وغيرهما متميز
بعضها عن البعض فلو اقتضى التميز الثبوت لزم ثبوت هذه المعدومات الممتنعة وهو غير

ثابتة فى الاعيان بالاتفاق ولان الخيالات التى تركبها متميزة فلو اقتضى التميز الثبوت
عينا لزم ثبوتها فى الاعيان وهو محال عندهم وكذلك الوجود متميز عن غيره فلو
اقتضى التميز الثبوت عينا لزم ثبوتها فى الاعيان وهو محال الحجة الثانية ان المعدوم
ممكن وامكانه ليس بمنفى والا لا فرق بين قولنا لا امكان له وامكانه لا فيكون
الامكان ثابتا وليس جوهرا قائما بذاته لانه اضافى والاضافى يستدعى محلا يقوم به
فلا يكون جوهرا ويكون عرضا فلا بد له من محل ثابت لاستحالة قيام الصفة الثابتة
بالمنفى ولا يجوز ان يكون محله غير المعدوم الممكن لاستحالة قيام الصفة بغير موصوفها فيكون المعدوم
الممكن ثابتا اجاب المص بان الامكان امر اعتبارى لانه لو كان خارجيا يلزم التسلسل
والامكان يعرض لما واقعنا فى انتفائه وهو المركبات الخيالية فلا يستدعى
ثبوت محل قال وهو يرادف الثبوت والعدم النفى فلا واسطة اقول لما فرغ
من بيان الشيئية والموجود شرع فى الحال واثباتها ابو هاشم واتباعه من المعتزلة وامام الحرمين
اولا والقاضى ابو بكر وحدوها بانها صفة قائمة بموجود ليس هى بموجودة ولا معدومة
فيكون الثابت عندهم اعم من الموجود والمعدوم من المنفى وهو باطل بالضرورة لان
العقل يقتضى نفى الواسطة بين الوجود والعدم والوجود يرادف الثبوت والعدم
يرادف النفى ولا واسطة بين الوجود والنفى فلا واسطة بين الوجود والعدم قال
والوجود لا يرد عليه القسمة والكلى ثابت ذهنا ويجوز قيام العرض بالعرض اقول لما ابطل
الحال شرع فى حل شبهتها الاول ان الوجود صفة قائمة بالموجود وليس بموجود والا ساوى
غيره فى الوجود ويزيد وجوده ويلزم التسلسل ولا معدوم لانه لا يتصف بنقيضه
اجاب بان الوجود لا يرد عليه هذه القسمة وهى قولنا اما ان يكون موجودا او معدوما
لاستحالة انقسام الشئ الى الموصوف به وبما ينافيه اذ لا يصح ان يقال السواد اما
اسود او ابيض ولئن سلمنا ان الوجود يقبل هذه القسمة فيختار ان الوجود

موجود فی الذهن فلا یکون قائما بالموجود فی الخارج فلا یکون حالا الحجة الثانیة
ان السواد یشارک البیاض فی اللونیة ویخالفه فی فصله المختص فان وجد کل من
الجنس والفصل فلا بد وان یقوم احدهما بالاخر والا لانتفی ان یلتئم منها حقیقة
واحدة فیلزم قیام العرض بالعرض وان عدما او احدهما لزم ترکب الموجود من المعدوم
وهو مح فیکون کل منهما لیس بموجود ولا معدوم وهما وصفان قائمان بالسواد الموجود
فیکونان حالین اجاب عنه بان کل واحد منهما کلی والکلی ثابت فی الذهن فلا یرد
علیه هذه القسمة بحسب الخارج اولا یقبلها وبحسب الذهن یکون موجودا فی
الذهن فلا یکون قائما بالموجود فی الخارج فلا یکون حالا وایضا علی تقدیر ان
یکون کل واحد منهما موجودا قائما بالاخر لم یلزم منه مح اذ یجوز قیام العرض بالعرض
قال ونوقضوا بالحال نفسها اقول ای نوقض مثبتو الحال فی حججهم الدالة علی
ثبوت الحال بالحال نفسها ای لو کان حججهم صحیحة لزم ان یکون للحال حال اخری
ویلزم التسلسل وذلک لان تلخیص حججهم یرجع الی قولهم انا وجدنا حقایق مشترکة
فی بعض ذاتیاتها ومختلفة فی البعض الاخر وما به الاشتراک غیر ما به الاختصاص
وهما لیسا بموجودین ولا معدومین ویکونان وصفین للحقایق الموجودة فیلزم
الحال وهذا ینتقض علیهم بالحال نفسها فان الاحوال عندهم متکثرة وجمیعها مشترکة
فی الحالیة ومختصة بانه الامتیاز فیکون لکل حال امر مشترک وامر مختص
وهما لیسا بموجودین ولا معدومین ووصفان للحال فیکون للحال حال اخری
ولیس لقائل انما یلزم ان یکون کل منهما حالا ان لو کان قائما بموجود ولیس کذلک لان کلا منهما
قائم بالحال والحال لیس بموجود لانا نقول الحال صفة قائمة بموجود وما به الاشتراک والاختصاص
ایضا قائمان بذلک الموجود فیکونان حالین قال والعذر بعدم قبول التماثل و
الاختلاف والتزام التسلسل بط اقول القائلون بالحال اعتذروا عن النقض من وجهین

الاول انا لا نم اشتراک الاحوال فی الحالیة وتباینها بخصوصیاتها وانما
یلزم ذلک ان لو جاز وصف الحال بالتماثل والاختلاف وهو مم بل ذلک عندنا
من خواص الموجود والثانی انا نستلزم التسلسل وهو ان یکون للحال حال الی غیر النهایة
ونقول لم قلتم ان مثل هذا التسلسل بط واما وجه بطلان الاعتذار الاول فبان نقول
کل امرین بشعر العقل الیهما فاما ان یکون المتصور من احدهما هو المتصور من الآخر
او یکون المتصور من احدهما مغایرا للمتصور من الآخر والاولان هما المثلان والاخران
هو المختلفان والعلم بذلک ضروری واذا کان کذلک ثبت الاحوال فان
کان المتصور من احدهما هو المتصور من الاخر کانا مثلین والا مختلفین واذا کان
کذلک کانت الاحوال مشترکة فی الحالیة ومتمایزة بالخصوصیة فیلزم المح الذی ذکروا و
اما وجه بطلان الثانی وهو التزام التسلسل فبان یقول لو کان التسلسل جائزا لانسد دلیل علی اثبات
الصانع القدیم لافتقار هذا الدلیل الی ابطال التسلسل قال فبطلها فرعوا علیهما من
تحقق الذوات الغیر المتناهیة فی العدم وانتفاء تاثیر المؤثر فیها وتباینها
واختلافهم فی اثبات صفة الجنس وما یتبعها فی الوجود ومغایرة التحیز للجوهریة و
اثبات صفة المعدوم بکونه معدوما وامکان وصفه بالجسمیة ووقوع الشک
فی اثبات الصانع بعد اتصافه بالقدرة والعلم اقول لما بطل القول بان المعدوم
شئ والقول بالحال اشار الی ان ما هو من تفاریع القول بهما ایضا باطل وقد
ذکروا فروعا للقول بان المعدوم شئ منها تحقق الذوات الغیر المتناهیة فقال
ابو یعقوب الشحام وابو علی الجبائی وابنه ابو هاشم وابو الحسین الخیاط وابو القاسم
البلخی وابو عبد الله البصری وابو اسحق عیاش والقاضی عبد الجبار ان للمعدومات الممکنة
قبل دخولها فی الوجود ذوات واعیان وحقایق والثابت من کل نوع من الذوات
المعدومة عدد غیر متناه وان تلک الذوات متناهیة باشخاصها ومنها ان تاثیر الفاعل

ليس في جعل الذوات ذوات بل في جعل الذوات موجودة فان الباري تعالى لا يقدر على
جعل الذوات ذاتا والجوهر جوهرا والسواد سوادا والبياض بياضا الى غير ذلك من الماهيات الممكنة
وانما يقدر الباري تعالى على اخراج تلك الذوات من العدم الى الوجود بان يخلق صفة الوجود
في تلك الماهيات المعدومة ومنها ان تلك الذوات متشاركة في كونها ذوات ولا تباين بينهما
الا بالصفات واليه اشار بقوله وتباينها اي وتباين انتفاء الذات ومنها اختلافهم في
اثبات صفة الجنس وما يتبعها في الوجود ومغايرة التحيز للجوهرية فذهب الجمهور الى تلك
الذوات السواد موصوفة بالسوادية وغير ذلك وزعم ابن عياش ان تلك الذوات
المعدومة عارية عن جميع الصفات وان الصفات انما يحصل لها حالة الوجود واحتج
عليه بان الذوات لما كانت متساوية في الذاتية وجب ان يصح على كل واحدة
ما يصح على الاخرى فلو اختصت ذات معينة بصفة معينة فاختصاصها بتلك الصفة
المعينة ان كان لا لامر لزم الترجيح بلا مرجح وان كان لامر فذلك المرجح ان كان موصوفا
بتلك الذات صارت الذات صفة وان كان صفة اعاد الكلام وان لم يكن موصوفا
بها ولا صفة لها فان كان موجبا كان نسبته الى الكل على السواء وان كان مختارا
كان الصفة متجددة لان فعل الفاعل المختار يجب ان يكون كذلك فالذوات في العدم
جلية عن الصفات ثم يرد عليها الصفات اما حالة العدم او حالة الوجود والاول
يوجب ان يكون الذات المعدومة يرد عليها الصفات المتزايلة والثاني يوجب ان يكون
الصفة انما يحصل لها حالة الوجود وكلاهما محال اما الاول فلاتفاقهم على ذلك واما الثاني
فلكونه خلاف المقدر واحتج القائلون اتصافها بصفة الاجناس بانه لو لم يكن الذوات
موصوفة بالصفات حالة العدم لما وقع الامتياز بينهما في تلك الحالة ضرورة مساواتها
في الذاتية فيلزم ان يكون الذوات واحدة وليس كذلك والجواب انا لا نم انها لو لم
تكن موصوفة بصفات الاجناس لما كانت متميزة لجواز ان تتميز بخاصيتها او بصفات اخرى

اخرى غير صفات الاجناس كامتياز افراد النوع بعضها عن البعض ثم القائلون بالصفات
زعموا ان صفات الجوهر اما ان يكون عائدا الى الجملة اي الى مجموع الجواهر التي تركب
الجسم منها وهو الحيوة وكل ما هو مشروط بها كالعالمية والمريدية والقادرية وغيرها واما
الى الافراد فاثبتوا لها صفات اربعا احدها الصفة الحاصلة حالتي الوجود والعدم وهي
الجوهرية والثانية الوجود وهي الصفة الحاصلة بالفاعل والثالثة التحيز وهي الصفة التابعة
للحدوث الصادرة عن صفة الجوهرية بشرط الوجود والرابعة الحصول في الحيز وهي الصفة التي
يسمونها بالكائنة المعللة بالمعنى القائم بالجوهر وهو الذي يسمونها كونا واما الاعراض
فالصفات العائدة الى الجملة غير معقولة فيها واما العائدة الى الافراد فثلثة الاولى
الصفة الحاصلة حالتي الوجود والعدم وهي صفة الجنس كالسوادية والبياضية ويسمونها
صفات الاجناس والثانية الصفة الصادرة عن صفات الاجناس بشرط الوجود
وهي الحلول في المحل واجابوا عن قول من يقول عليهم لو كانت الاعراض ثابتة في العدم
لكانت حالة في المحل بان العرضية ليست علة للحلول في المحل مطلقا بل بشرط الوجود
الثالثة صفة الوجود هي التي بالفاعل والفاعل لا يعطي السواد حقيقته وانما يعطيه
صفة الوجود ثم اختلفوا فزعم ابو علي الجبائي وابنه وابو الحسين الخياط وابو القاسم
البلخي والقاضي عبد الجبار ان الجوهرية مغايرة للتحيز وهي علة له بشرط الوجود
وزعم ابو يعقوب الشحام وابو عبد الله البصري وابو اسحق بن عياش ان الجوهرية
والتحيز صفة واحدة ليسا بغيرين ثم اختلف هذه الثلثة فزعم الشحام وابو
عبد الله ان ذات الجوهر كما انها موصوفة بالجوهرية حالة العدم فهي ايضا موصوفة
بالتحيز حالة العدم لان الجوهرية والتحيز لما كانا صفة واحدة لزم من اتصاف الذات
باحديهما اتصافها بالاخرى ثم اختلفا بعد ذلك فذهب الشحام الى ان الجوهر حال
عدمه حاصل في الحيز وموصوف بالمعاني حتى التزم رجلا معدوما على فرس وعلى راسه

قلنسوة وبيده سيف وذهب عبد الله الى ان الجوهر متحيز فى العدم لكنه غير حاصل
فى الحيز بل شرط كون المتحيز حاصلا فى الحيز وموصوفا بالمعانى هو الوجود واما ابن عياش
فمنع اتصاف الذات بالجوهرية حال العدم وقال لما كانت الجوهرية هى التحيز حال
العدم والتحيز حال العدم مح والا لكانت الذات حاصلة حال العدم فى الحيز لامتناع
التحيز بدون الحصول فى الحيز فامتنع اتصافها بالجوهرية فلذلك اثبت الذوات
خالية عن صفات الاجناس ايضا كالجوهرية وغيرها ومنها اختلافهم فى اثبات
صفة المعدوم بكونه معدوما وقد انكرها الا ابا عبد الله الى ان المعدوم ليس له بكونه
معدوما صفة لان المعدومية لو كانت صفة زائدة لكانت مفتقرة الى الذات التى
هى غيرها والمفتقر الى الغير ممكن وكل ممكن فلا بد له من علة وعلى هذا كانت تلك
الذوات لذاتها المعدومية بدوامها فوجب ان لا يدخل فى الوجود وان كانت غيرها فذلك
الغير ان كان مختارا كانت المعدومية حادثة لان فعل المختار حادث فيلزم ان لا يكون
الذات معدومة ثم صارت معدومة وهو مح وان كان موجبا فان كان واجبا لزم
من دوامه دوام المعدومية وان كان ممكنا افتقر الى موجب اخر والكلام فيه
كما فى الاول فيلزم التسلسل وهو مح ومنها اختلافهم فى امكان وصف الجوهر المعدوم
بالجسمية واتفقوا على ان الجواهر المعدومة لا توصف بانها اجسام حالة العدم الا
ابا الحسين الخياط فانه قال به ومن التفاريع اتفاقهم على ان بعد العلم بان
للعالم صانعا متصفا بالقدرة والعلم والحيوة والحكمة وارسال الرسل يمكننا الشك
فى وجوده الى ان يعرف ذلك بدلالة منفصلة قال وقسمة الحال الى المعلل وغيره
وتعليل الاختلاف بها وغير ذلك مما لا فائدة بذكره اقول لما فرغ من تفاريع
القول بان المعدوم شئ ذكر فروعا للحال فقوله وقسمة عطف على الامور المذكورة فى تفاريع
القول بان المعدوم شئ الفرع الاول قسمة الحال الى المعلل وغيره فقالوا الحال تنقسم

تنقسم الى قسمين حال يكون ثبوتها للشئ معللا بمعنى موجود قائم بذلك الشئ كالعالمية
فانها معللة بالعلم هو معنى موجود قائم بذات العالم وكذا القادرية وغيرها
من الاحوال المعللة وحال غير معلل ثبوتها للشئ بمعنى موجود قائم بذلك الشئ
كسوادية السواد فانها ليست لاجل معنى قائم بذات السواد الفرع الثانى ان الذوات
كلها متساوية فى الذاتية ومختلفة فى الاحوال فان علة اختلافها احوال تنضاف اليها
قال ثم الوجود قد يؤخذ على الاطلاق فيقابله عدم مثله وقد يجتمعان لا باعتبار
التقابل ويعقلان معا وقد يؤخذ مقيدا فيقابله عدم مثله ويفتقر الى الموضوع
كافتقار الملكة وقد يؤخذ شخصيا ونوعيا وجنسيا اقول اعلم ان الوجود قد يؤخذ
تارة من حيث هو غير مقيد بماهية من الماهيات مثل وجود الانسان ونحوه فيكون
وجودا مطلقا وهو مفهوم الوجود من غير تفاوت الى ماهية من الماهيات ويقابله عدم مثله اى
يقابل الوجود المطلق عدم مطلق وهو سلب الوجود المطلق من غير ان يقيد بماهية من الماهيات
وقد يجتمع الوجود المطلق والعدم المطلق وذلك لان العدم المطلق قد يتصور
فيعرض له كون فى الذهن فيعرض له الكون المطلق اعنى الموجود ضرورة استلزام عروض
المقيد للشئ عروض المطلق له لكن اعتبار التقابل غير اعتبار الاجتماع وذلك لان العدم
المطلق من حيث انه سلب الوجود المطلق مقابل له ومن حيث ان الوجود المطلق
عارض له مجتمع معه وكل واحد من الاعتبارين مغاير للاخر فان اعتبار كونه سلب الوجود
غير اعتبار كونه موصوفا فباعتبار انه سلب له لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار انه موصوف
له لا يقابله بل يجتمع معه اجتماع العارض مع المعروض فالوجود المطلق والعدم المطلق
يعقلان معا وقد يؤخذ الوجود من حيث هو مقيد وخاص وهو الوجود المتخصص
باضافته الى ماهية من الماهيات كوجود زيد ووجود الانسان فيقابل الوجود المقيد
عدم مثله اى مقيد بما قيد به الوجود كعدم زيد وعدم الانسان والعدم المقيد يفتقر

الى موضوع يتقيد به كما ان ملكة اعني الوجود المقيد يفتقر الى موضوع يتقيد به وقد
يؤخذ الموضوع شخصيا كقولنا وجود زيد وعدم زيد وقد يؤخذ نوعيا مثل وجود الانسان
وعدمه وقد يؤخذ جنسيا مثل وجود الحيوان وعدمه قال ولا جنس له بل هو
بسيط فلا فصل له اقول والوجود لا جنس له اذ لا مفهوم اعم منه فلا يكون له جنس والا
لكان جنسه الذي هو غير منه اعم منه هف بل هو بسيط اي لا يكون له جزء اصلا لان
اجزائه ان كانت موجودة لزم تقدم الشيء على نفسه او كون ما فرض جزءا له ليس بجزء
وذلك لان الموجود الذي هو جزؤه شيء له الوجود فاعتبار الوجود معه اما بالجزئية او
بالعروض فان كان الاول يلزم ان يكون الوجود جزء جزئه فيلزم تقدم الوجود على نفسه بمرتبتين
وان كان الثاني يلزم ان يكون الشيء الذي فرض جزءا للوجود معروضا له وان كانت
معدومة فيلزم ان يكون الشيء متقوما برفعه ان كان اعتبار العدم مع المعدوم بالجزئية
او متقوما بما اتصف برفعه ان اعتبر العدم معه بالعروض واذا كان بسيطا ويلزم ان
لا يكون له فصل قال ويتكثر بتكثر الموضوعات ويقال بالتشكيك على عوارضها
فليس جزءا من غيره مطلقا اقول الوجود مفهوم لا يتكثر بالفصول اذ هو بسيط بل يتكثر
بتكثر الموضوعات اي الماهيات التي يعرض لها الوجود فان الوجود العارض للانسان
غير الوجود العارض للفرس بعد اشتراكهما في مفهوم الوجود بسبب اضافته الى الانسان
والفرس وهو مقول على عوارض الموضوعات اعني افراده العارضة للماهيات بالتشكيك
لان المقول بالتشكيك هو كلي واقع على افراده لا على سواء بل على اختلاف اما بالتقدم
والتأخر وقوع المتصل على المقدار وعلى البياض الحاصل في محله واما بالاولية وعدمها
وقوع الواحد على ما لا ينقسم اصلا وعلى ما لا ينقسم بوجه اخر غير الذي هو به
واحد واما بالشدة والضعف وقوع الابيض على الثلج والعاج ووقوع الوجود
التي هي عوارض الماهيات يشتمل هذه الاختلافات فانه يقع على وجود العلة ووجود

ووجود معلولها بالتقدم والتأخر على وجود الجوهر ووجود العرض بالاولية وعدمها
وعلى وجود القادر ووجود غير القار بالشدة والضعف ههنا غير الاشتداد و
الضعف الذين ذكرنا ان الوجود لا يقبلهما فيكون الوجود متقولا بالتشكيك
لا يكون جزءا لشيء مطلقا اما بالنسبة الى الماهيات فلما ذكرنا انه زائد واما بالنسبة
الى وجودات الماهيات التي هي جزئيات فلان المقول بالتشكيك لا يكون داخلا في ماهيات
افراده الواقع هو عليها بالتشكيك لما ستعرف ان الماهية واجزائها لا يختلف
وقوعها على الجزئيات بل يقع عليها بالتواطئ قال والشيئية من المعقولات الثانية وليست
متأصلة في الوجود فلا شيء مطلقا ثابت بل هي تعرض لخصوصيات الماهيات اقول
المعقولات الثانية هي العوارض التي تعرض للمعقولات الاولى في الذهن ولم يوجد
صورة تطابقها ولما وقعت في الدرجة الثانية من التعقل سميت معقولات ثانية
والشيئية من المعقولات الثانية وليست متأصلة الوجود كتأصل الانسان وغيره
من الحيوانات بل تابعة لغيرها الذي هو معروض لها في العقل وليس للشيئية المطلقة وجود
ما لم يعتبر خصوصية تعرض لها فلا شيء مطلقا ثابت بل الشيئية تعرض لخصوصيات
الماهيات في العقل ولو كان الشيء موجودا في الخارج لكان مشاركا لغيره والشيئية
ومخالفا بالخصوصية فيكون له شيء ويلزم التسلسل قال وقد يتمايز الاعدام ولهذا
استند عدم المعلول الى عدم العلة لا غير ونافي عدم الشرط وجود المشروط
وصح عدم الضد وجود الاخر بخلاف الاعدام اقول لا خلاف في ان الوجودات
متمايزة واما العدمات فقد اختلفوا فيها فذهب قوم الى انها غير متمايزة لانها لو كانت
متمايزة لكانت ثابتة والثاني بط والجواب ان اريد بكونها ثابتة على تقدير
التمايز ثبوتها في الخارج فالملازمة ممنوعة اذ التميز لا يقتضي الثبوت في الخارج وان
اريد ثبوتها في الذهن فالملازمة مسلمة ونفي التالي ممنوع اذ العدم له ثبوت في الذهن

على عوارض المضعفات الموجودات التي هي وجودات الماهيات فانه وان كان متعلقا بالتشكيك لا يكون صح صح

واحتج المص على ان الاعدام متمايزة بثلثة وجوه الاول ان عدم المعلول يستند
الى عدم العلة ولا يستند الى غيره اليه فلو لم يكن عدم المعلول متميزا عن
عدم غيره ولا عدم العلة ايضا لما كان كذلك الثانى ان عدم الشرط ينافى وجود
المشروط لامتناع الجمع بينهما ضرورة امتناع وجود المشروط بدون
وجود الشروط وعدم غير الشروط لا ينافيه فيكون العدم هو مناف غير العدم
الذى لا يكون منافيا فيكون احد العدمين متميزا عن الاخر الثالث ان عدم الضد
كالسواد عن المحل يصحح وجود الضد الاخر كالبياض فيه وعدم غير الضد لا يصحح فيكون
عدم التحيز متميزا عن عدم غير الضد قال ثم العدم قد يعرض لنفسه فيصدق
النوعية والتقابل عليه باعتبارين اقول العدم قد يعتبر تارة باعتبار انه سلب الوجود
فيعرض للماهية وقد يعتبر تارة باعتبار انه مفهوم من المفهومات ولا يعتبر انه سلب
الوجود وبهذا الاعتبار يكون معقولا له تحقق فى الذهن وكل ما له تحقق فى الذهن
يمكن للعقل ان يفرضه معدوما فانه يمكن للعقل الحاق الوجود والعدم بجميع المعقولات
فاذا اعتبر العقل العدم من حيث انه معقول متحقق فى الذهن كان له ان يفرضه
معدوما فيكون العدم عارضا لنفسه والعدم العارض مقابل للعدم المعروض
من حيث انه رفع له ونوع له من حيث انه عدم مقيد وهو عدم العدم و
العدم المعروض غير مقيد بانه عدم نفسه او عدم غيره فيصدق النوعية والتقابل
على العدم العارض باعتبارين قال وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة فى الخارج
وان جاز فى الذهن على انه برهان انى وبالعكس لمى اقول لما بين ان عدم المعلول
يستند الى عدم العلة استشعر ان يقال لما كان كل واحد من العلة والمعلول يرتفع
الاخر برفعه وكل واحد منهما كالاخر فى ان رفع كل منهما يستلزم رفع الاخر فاستناد
عدم المعلول الى عدم العلة ليس اولى من عكسه فاورد ما به يصلح ان يكون جوابا

جوابا عن هذا وهو ان عدم المعلول وان كان مستلزما لعدم العلة فى الخارج لكنه ليس
علة لعدم العلة فى الخارج فانه اذا ارتفع العلة كحركة يدك بالمفتاح ارتفع المعلول كحركة
المفتاح وليس اذا ارتفع المعلول كحركة المفتاح يرتفع العلة كحركة اليد وان كان كل مستلزما
للاخر بل المعلول انما رفع لان العلة رفعت فيكون رفع العلة علة لرفع المعلول لا بالعكس
بل جاز ان يكون عدم المعلول فى الذهن علة لعدم العلة فيه على انه
برهان انى بان يكون عدم المعلول اظهر عند العقل من عدم العلة
فيكون العلم بعدم المعلول علة للعلم بعدم العلة فعليته باعتبار
التعقل لا باعتبار الوجود فى الخارج ولهذا يسمى برهانا انيا
لانه يعطى السبب واللمية فى نفس الامر قال والاشياء
المترتبة فى العموم والخصوص وجودا تتعاكس عدما اقول اى اذا كان
بين الاشياء عموم وخصوص مطلق فى الوجود كالانسان والحيوان المترتبة
فى وجودا العموم والخصوص وجودا فان الانسان اذا وجد وجد الحيوان من غير عكس
فانه اذا عدم الحيوان عدم الانسان من غير عكس والحاصل كل شيئين بينهما عموم و
خصوص مطلق يكون نقيضهما عموم وخصوص مطلق على العكس اى يكون نقيض
الاخص مطلقا اعم مطلقا من نقيض الاعم مطلقا قال وقسمة كل منها الى الاحتياج و
الغنا حقيقية اقول كل واحد من الوجود والعدم اما ان يكون بالغير اولا والاول هو
المفتقر والثانى هو الغنى والغنى ان كان هو الموجود فهو الواجب والا فهو الممتنع وهذه القسمة
حقيقية اى يكون القسمان فيهما لا يجتمعان ولا يرتفعان اذ كل و . لابد وان
صدق عليها احدهما ويمتنع ان يصدق عليه معا وكذا كل عدم ولا واسطة بينهما
قال واذا حمل الوجود او جعل رابطة ثبت مواد ثلثة فى انفسها جهات فى التعقل
دالة على وثاقة الرابطة وضعفها هى الوجوب والامتناع والامكان وكذا العدم اقول

الوجود يجعل تارة محمولا كقولنا الانسان موجود ويجعل تارة لحمل شي على اخر
كقولنا الانسان يوجد كاتبا وعلى التقديرين يكون للمحمول نسبة الى الموضوع
ولابد لتلك النسبة في نفس الامر من كيفية تسمى تلك الكيفية ان اعتبرت في نفسها مادة
وان اعتبرت في التعقل تسمى جهة وتخالف المادة الجهة والمواد ثلث لان نسبة
المحمول الى الموضوع ان كانت بحيث يستحيل انفكاك الموضوع عن ثبوت
المحمول فتلك المادة هي الوجوب كيفية نسبة الحيوان الى الانسان وان
كانت بحيث يستحيل انفكاك الموضوع عن سلب المحمول فتلك المادة هي
الامتناع كيفية نسبة الحجر الى الانسان وان كانت بحيث لا يستحيل انفكاك الموضوع
عن ثبوته ولا عن سلبه فتلك الكيفية هي الامكان كيفية نسبة الكتابة الى الانسان
واذا اعتبر العقل هذه الكيفيات تسمى جهات وهي دالة على وثاقة الرابطة
بين المحمول والموضوع وضعفها وكذا العدم يجعل تارة محمولا كقولنا الانسان
معدوم ويجعل تارة رابطة لمحمول اخر كقولنا الانسان انتفى عنه الحجر وعلى التقديرين
تثبت مواد ثلث في انفسها تسمى جهات باعتبار التعقل كقولنا الانسان ينتفي عنه الحجر او الحيوان
او الكاتب والوجوب والامتناع يدلان على وثاقة الرابطة والامكان على
ضعفها قال والبحث في تعريفها كالوجود اقول اي البحث في تعريف الوجوب و
الامتناع والامكان كالبحث في تعريف الوجود اي هذه الثلثة غنية عن التعريف اذ كل
احد يعرف معاني هذه الالفاظ من غير افتقار الى فكر والتعريف الذي ذكروه لهذه الثلثة
بحسب الالفاظ لا بحسب الحقيقة اذ فيه دور اذ عرفوا الوجوب باستحالة الانفكاك ثم عرفوا
الاستحالة بعدم الامكان ثم الامكان بعدم الوجوب فيكون دورا وكذا كل من الامكان
والامتناع قال وقد يؤخذ ذاتية فيكون القسمة حقيقية لا يمكن انقلابها وقد
يؤخذ الاولان باعتبار الغير والقسمة مانعة الجمع بينهما يمكن انقلابهما ومانعة الخلو بين الثلثة

من الثلثة في الممكنات اقول الوجوب والامتناع والامكان قد تؤخذ تارة ذاتية
اي كل منها بحسب الذات وح تكون قسمة المفهوم بحسب هذه الامور الى الواجب والممتنع و
الممكن قسمة حقيقية اي لا يمكن الاجتماع بين الاقسام لا في الصدق ولا في الكذب بل يكون الصادق
على المفهوم ابدا واحدا منها وذلك لان كل مفهوم اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره
فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود او لا يجب فان كان الثاني فاما ان يكون بحيث يمتنع له الوجود
او لا فهذه اقسام ثلثة لا يخرج مفهوم من المفهومات عنها ولا يصدق اثنان منها على شي واحد
الاول منها هو الواجب بذاته والثاني هو الممتنع بذاته والثالث هو الممكن بذاته قيل هذه القسمة
غير حاصرة اذ يجوز ان يكون قسم اخر وهو ان يكون المفهوم بحيث اذا التفت اليه من غير التفات
الى غيره يجب له الوجود والعدم معا اجيب بان هذه القسمة للمفهوم بالنسبة الى الوجود
الخارجي اي العقل يتصور المفهوم من حيث هو هو وينسب الوجود الخارجي اليه وح لا يتحقق
قسم آخر وذلك لان المفهوم الذي فرض انه يجب له الوجود والعدم معا فهو بحيث اذا التفت
اليه من غير التفات الى غيره يمتنع له الوجود في الخارج فيكون ممتنعا بذاته فلا يلزم قسم آخر
فان قيل يلزم على ما ذكرتم من القسمة ان يكون الممكن هو الذي لا يجب له الوجود ولا يمتنع لذاته وح
لا يلزم ان يتساوى طرفا وجوده وعدمه لجواز ان يكون احد الطرفين راجحا على الاخر ولا ينتهي الى
حد الوجوب والامتناع فيجوز ان يقع ذلك الطرف الراجح بلا مرجح ولا يلزم ترجح احد المتساويين
على الاخر اجيب بانه لا يجوز ان يكون احد الطرفين راجحا على الاخر لذاته لانه مع ذلك الرجحان
اما ان يمكن طريان الطرف الاخر او لا يمكن فان لم يمكن طريان الطرف الاخر كان ذلك الطرف ممتنعا فيكون
الطرف الراجح واجبا وقد فرض انه غير منتهي الى حد الوجوب هذا خلف وان امكن طريان الطرف الاخر
فاما ان يكون طريانه بسبب او لا فان لم يكن بسبب فقد وقع الممكن المرجوح لا لعلة وهذا محال لان المتساوي
اقوى من المرجوح وهو ممتنع الوقوع لا لسبب فالمرجوح اولى بان يمتنع وقوعه لا لسبب فان كان
طريانه بسبب فلا بد وان يجب بذلك السبب والا ثم يقع وح وجوبه يتوقف على رجحانه على الطرف
الطرف المرجوح

الآخر فرجحانه على الطرف الآخر موقوف على انتفاء رجحان ذلك الطرف الآخر فيجوز انتفاء رجحان
ذلك الطرف الآخر فلا يكون راجحا بالذات هذا خلف ولئن سلم انه يجوز رجحان احد طرفيه على الآخر لذاته
الى حد لا ينتهى الى الوجوب لكن ذلك الرجحان غير كاف فى وقوع ذلك الطرف اذ لو كفى فلا يخ اما ان يمتنع
وقوع الطرف الآخر او لا فان امتنع يلزم الانقلاب وان لم يمتنع يتوقف الوقوع على عدم سبب الطرف
الآخر ولا يكون كافيا فان قيل ان قول الحكماء ان الواجب ما يقتضى ذاته وجوده مناقض مذهبهم ان وجود
الواجب عين ذاته اذ الشئ لا يقتضى نفسه لا يقال ان وجود الواجب وجود مخصوص والوجود
المخصوص مقتض للمطلق وهو غيره لانا نقول المطلق ان كان وجود الواجب فوجوده غير ذاته
والا لم يكن مقتضيا لوجوده والجواب عنه ان الحكماء جعلوا الوجوب تارة صفة للوجود وتارة
صفة للذات بالقياس الى الوجود فاذا اعتبر الوجوب من حيث هو صفة للوجود كان معناه
ان الوجود لا يكون من غيره مستغن عما سواه فاذا اطلق الواجب على الله بهذا الاعتبار لم يقتض
ان يكون له ذات مقتض للوجود فلا يلزم تناقض بهذا الاعتبار واذا اعتبر الوجوب من حيث
هو صفة للماهية يكون معناه ان ذاته يقتضى وجوده وبهذا الاعتبار يكون له وجود مغاير لذاته
ولا يلزم تناقض عليهم وذلك لان الوجود الذى هو عين ذاته هو الوجود الخاص والوجود المطلق
عارض له وهو غيره فيكون الوجود الخاص الذى هو عينه مقتضيا للوجود المطلق وهو المراد من
قولهم ان وجوده يقتضيه ذاته فان قيل فعلى ما ذكرتم يلزم ان يكون كل موجود ممكن واجبا لذاته
وذلك لان الوجود المطلق عارض للوجود الخاص الذى يكون للممكن ووجوده الخاص يقتضى لذاته
وجوده المطلق فيكون واجبا لذاته اجيب بان ذات الممكن غير وجوده الخاص فلا يلزم من اقتضاء
الوجود الخاص الوجود اقتضاء ذات الممكن الوجود الخاص فلا يكون الممكن واجبا لان ذاته لا تقتضى
الوجود فان قيل يلزم ان يكون الوجود الخاص للممكن واجبا لذاته لانه وجود خاص يقتضى الوجود
المطلق فيكون واجبا لذاته والا لم يكن الواجب ايضا واجبا لذاته اجيب بانا لا نسلم ان الوجود
الخاص للممكن يقتضى لذاته الوجود المطلق وانما يلزم ذلك ان لو كان الوجود الخاص للممكن مستغنيا
عن

عن الغير وليس كذلك فان الوجود الخاص للممكن يفتقر الى علة فيكون عارضا مفتقرا اليها
فيكون الوجود المطلق مفتقرا الى امر مغاير للوجود الخاص فلا يكون واجبا لذاته واعلم انه لا
يمكن انقلاب كل من الواجب والممتنع والممكن بالذات الى الآخر لان ما بالذات يمتنع ان يزول والا لم
يكن الذات مقتضيا له فيمتنع ان يصير الواجب بالذات ممكنا بالذات وبالعكس وكذا يمتنع ان
يصير الواجب بالذات ممتنعا بالذات وبالعكس وكذا الممكن بالذات يمتنع ان يصير ممتنعا بالذات
وبالعكس وقد يؤخذ الاولان اى الوجوب والامتناع بحسب الغير فيكون القسمة بينهما على
سبيل منع الجمع دون الخلو فى معقول وذلك لان المعقول الواحد يمتنع ان يكون واجبا بالغير
وممتنعا بالغير معا لانه اذا وجب بغيره يكون ذلك الغير متحققا فلا يكون ممتنعا بغيره لان
الغير الذى يستند اليه الامتناع هو عدم الغير الذى يكون الوجوب به فلا يكون العدم حاصلا
على تقدير تحقق الغير الذى يجب به فلا يكون الامتناع بالغير حاصلا فلذا نقول اذا امتنع بالغير
يكون ذلك الغير الذى يستند اليه الامتناع متحققا وهو عدم الامر الذى يستند اليه الوجوب
فلا يحصل الامر الذى يستند اليه الوجوب فلا يتحقق الوجوب بالغير فيمتنع الجمع بينهما فى المعقول
الواحد وانما جاز الخلو عنهما لان المعقول الواحد يجوز خلوه عن الوجوب بالغير والامتناع بالغير
اذا كان واجبا بالذات وممتنعا بالذات فان الوجوب الذاتى والامتناع الذاتى ينافيان الوجوب بالغير
والامتناع بالغير وكل من الواجب بالغير والممتنع بالغير يمكن انقلابه الى الآخر لان الواجب
بالغير قد يعرض عدم علته فيصير ممتنعا بالغير وكذا الممتنع بالغير قد يوجد علته فيصير
واجبا بالغير واذا اعتبر الثلثة اى الامكان الذاتى والامتناع بالغير والوجوب بالغير فى الممكنات
يكون القسمة بينها على سبيل منع الخلو اذ يمتنع خلو الممكن عن احد المفهومات الثلثة لا على سبيل
منع الجمع اذ يجوز الجمع بين الامكان الذاتى واحد الباقيين **قال** ويشترك الوجوب
والامتناع فى اسم الضرورة وان اختلفا بالسلب والايجاب وكل منهما يصدق على الآخر اذا انقلبا
فى المضاف اليه **اقول** الوجوب والامتناع يشتركان فى اسم الضرورة اذ الضرورة يطلق

على كل واحد منهما ويختلفان بالسلب والايجاب فان الوجوب يقال له ضرورة الايجاب
والامتناع يقال له ضرورة السلب واسم الضرورة شامل لهما وكل واحد من الوجوب والامتناع
يصدق على الاخر اذا تقابلا في المضاف اليه بان يكون المضاف اليه في احدهما الوجود وفي الاخر
مقابل الوجود اي العدم فيصدق الوجوب المضاف الى الوجود على الامتناع المضاف الى
العدم وبالعكس فيقال وجوب الوجود هو امتناع العدم وبالعكس ويصدق الوجوب المضاف
الى العدم على الامتناع المضاف الى الوجود وبالعكس فيقال وجوب العدم هو امتناع الوجود
وبالعكس واما اذا لم يتقابلا في المضاف اليه فلا يصدق احدهما على الاخر اذ لا يقال وجوب الوجود
امتناع الوجود وبالعكس ولا يقال ايضا وجوب العدم امتناع العدم وبالعكس **قال** وقد
يؤخذ الامكان بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين فيعم الاخرين والخاص **اقول** الامكان
قد يؤخذ بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين اعني الطرف المخالف ويسمى الامكان العامي وانما نسب
الى العرف العام لانه يستعمل الامكان بهذا المعنى والامكان بهذا المعنى يعم الضرورة الاخرى اي ضرورة
الجانب الموافق والامكان الخاص سلب الضرورة عن جانب الوجود واذا اعتبر بالنسبة الى سلب
الضرورة عن جانب العدم يشمل ضرورة الوجود والامكان الخاصي اذ يصدق على كل منهما
سلب الضرورة عن جانب العدم والامكان الخاصي انما نسب الى الخاص لانه هو الذي اعتبره العرف
الخاص اعني عرف الحكماء وانحصار المواد في الثلثة بحسب هذا الامكان وانما اعتبر الحكماء هذا
الامكان لانهم لما وجدوا الامكان يستعمل في سلب الضرورة وكان المادة التي لا يكون احد جانبيها
ضروريا احق بهذا الاسم اصطلحوا على تسمية هذه المادة بالامكان **قال** وقد يؤخذ بالنسبة
الى الاستقبال ولا يشترط العدم في الحال والا اجتمع النقيضان **اقول** الامكان قد
يعتبر بالنسبة الى الاستقبال وهو ان يكون الالتفات الى سلب الضرورة عن جانبي الوجود والعدم
في زمان الاستقبال ولا يلتفت الى حال الشيء في الماضي او الحال فاذا كان الشيء غير ضروري الوجود
والعدم في اي وقت فرض له في الاستقبال سمي ممكنا بالامكان الاستقبالي وانما اعتبر هذا من اعتبره
لان

لان ما نسب الى الحال او الماضي من الامور الممكنة اما موجود فيكون ضروريا بحسب الوجود
واما معدوم فيكون ضروريا بحسب العدم فالباقي على صرافة الامكان ما نسب الى الاستقبال من
الممكنات التي لا تعرف حالها من الوجود والعدم ولا يشترط في امكان الوجود في الاستقبال العدم
في الحال والا يلزم ان يشترط في امكان العدم في الاستقبال الوجود في الحال لانه لو لم يشترط
الوجود في الحال في امكان العدم في الاستقبال يلزم الترجيح بلا مرجح لانه اذا اخرجه الوجود الى
ضرورة الوجود اخرجه العدم الى ضرورة العدم فجعل الوجود في الحال منافيا للامكان في الا
دون العدم ترجيح بلا مرجح واذا اشترط الوجود في الحال في امكان العدم في الاستقبال مع
ان ممكن الوجود في الاستقبال ممكن العدم فيه يلزم ان يشترط الوجود والعدم في الحال في امكان
الاستقبال فيجتمع النقيضان **قال** والثلثة اعتبارية لصدقها على المعدوم واستحالة
التسلسل **اقول** الوجوب والامكان والامتناع اعتبارية لانها نسب معقولة بين المتصور
ووجوده الخارجي وليس لها تحقق في الاعيان لوجوه بعضها مشترك بين الثلثة وبعضها مختص
بواحد واحد اما المشترك فوجهان الاول ان هذه الامور تصدق على المعدوم فان المعدوم
الممتنع يصدق عليه انه ممتنع الوجود وواجب العدم فالمعدوم الممكن يصدق عليه انه ممكن
الوجود والعدم واذا صدقت هذه الامور على المعدوم يجب ان لا تكون متحققة في الاعيان
لاستحالة اتصاف المعدوم بما هو متحقق فيها وفيه نظر فان صدق الشيء على المعدوم لا يقتضي
ان يكون معدوما قوله لاستحالة اتصاف المعدوم بما هو متحقق في الخارج قلنا يجوز ان يكون
طبيعة واحدة بعض افرادها معدوما وبعضها موجودا فيصدق تلك الطبيعة على
الافراد الموجودة والمعدومة فباعتبار صدقها على الافراد الموجودة تكون موجودة وباعتبار
صدقها على الافراد المعدومة تكون معدومة فاعتبر الانسان فان بعض افراده موجودة
وبعضها معدومة مع ان الانسان صادق على الجميع فالانسان باعتبار صدقه على الافراد
الموجودة يكون موجودا وباعتبار صدقه على الافراد المعدومة يكون معدوما ولا يلزم منه

اتصاف المعدوم بما هو متحقق في الخارج ولا تكون تلك الطبيعة معدومة والثاني لو كانت هذه
الامور متحققة في الاعيان لكانت مشاركة لغيرها في الوجود ومتميزة عنه بالخصوصيات
فوجود ما غير ماهياتها فاتصاف ماهياتها بوجودها لا يخ عن احد هذه الامور ويلزم التسلسل
وهو محال **قال** ولو كان الوجوب ثبوتيا لزم امكان الواجب **اقول** هذا
دليل مختص بالوجوب تقريره لو كان الوجوب ثبوتيا اي موجودا في الاعيان لكان الواجب
ممكنا والتالي باطل لامتناع القلب بيان الملازمة ان الوجوب اذا كان موجودا في الاعيان
يكون ممكنا لانه صفة والصفة مفتقرة الى الغير الذي هو موصوفها والمفتقر الى الغير ممكن
واذا كان الوجوب ممكنا يكون الواجب ايضا ممكنا لان الواجب انما هو واجب بهذا الوجوب
الممكن فاذا كان ما به الشيء واجب ممكنا يكون الواجب ممكنا لا يقال لا يلزم من امكان الصفة
امكان الموصوف فان الصفة لكونها محتاجة الى الموصوف ممكنة والموصوف جاز ان لا يحتاج
الى غيره فلا يكون ممكنا فلا يلزم من امكان الصفة التي هي الوجوب امكان الموصوف الذي هو
الواجب لانا نقول اذا كانت الصفة ممكنة كان الموصوف من حيث هو موصوف بتلك
الصفة ممكنا لانه من حيث هو موصوف بتلك الصفة يفتقر الى تحقق الصفة الممكنة فيكون
من تلك الحيثية ممكنا والواجب من حيث هو واجب يفتقر الى صفة الوجوب لانه انما هو واجب
باعتبار صفة الوجوب فلو كان الوجوب ممكنا كان الواجب من حيث انه واجب ممكنا فان
قيل سلمنا ان الواجب من حيث انه واجب ممكن لكن هذا غير محال لانه يجوز ان يكون الواجب من
هذه الحيثية ممكنا فيكون ذاته واجبا لان امكان الشيء من حيث انه متصف بصفته لا يقتضي
امكان ذات الشيء لانا نقول لو كان من هذه الحيثية ممكنا لكان من هذه الحيثية جائز الزوال
فيجوز ان يزول وصف الوجوب عن ذات الواجب فلا يكون الذات واجبة ويلزم امكانه لانا
نقول لا نسلم انه اذا كان من هذه الحيثية ممكنا كان من هذه الحيثية جائز الزوال فانما يلزم
ذلك ان لو لم تكن علة الوجوب هي الذات التي يمتنع زواله وهو ممنوع فان علة الوجوب هي الذات
التي

التي يمتنع زواله فيمتنع زوال الوجوب وان كان ممكنا لذاته بسبب امتناع زوال علته التي
هي الذات **اجيب** بان علة الوجوب لو كانت هي الذات لزم تقدمها على الوجوب بالوجوب
والوجود ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجوب والوجود فيلزم ان يكون للواجب وجوب
اخر او تقدم الوجوب على نفسه وكلاهما محال وان كانت علة الوجوب غير الذات يلزم جواز
انفكاك الوجوب عن الذات فيلزم الامكان فان قيل الوجوب نقيض اللاوجوب واللاوجوب
عدمي لانه صادق على المعدوم فيلزم ان يكون الوجوب وجوديا قلنا لا نم ان اللاوجوب
عدمي قوله لانه صادق على المعدوم قلنا صدقه على المعدوم لا يقتضي ان يكون عدميا لجواز
ان يكون اعم من المعدوم فيصدق على المعدوم وعلى الموجود فلا يلزم ان يكون عدميا مطلقا
لجواز ان يكون بعض افراده موجودا وبعضها معدوما ولئن سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان نقيض
العدمي يلزم ان يكون وجوديا لجواز ان يكون كل من النقيضين عدميا فان اللاممكن بالامكان
الخاص لصدقه على الممتنع عدمي والممكن الخاص ايضا لصدقه على المعدوم الممكن عدمي **قال**
ولو كان الامتناع ثبوتيا لزم امكان الممتنع **اقول** هذا دليل مختص بالامتناع
تقريره لو كان الامتناع ثبوتيا اي موجودا في الاعيان لزم امكان الممتنع والتالي باطل
اما الملازمة فلانه لو كان الامتناع موجودا في الاعيان لكان ممكنا اذ هو صفة والصفة مفتقرة
الى موصوفها الذي هو غيرها فيكون ممكنا واذا كان الامتناع ممكنا يكون موصوفه وهو الممتنع
ايضا ممكنا لاستحالة امكان الصفة مع امتناع الموصوف واما بيان بطلان التالي فلانه لو
امكن الممتنع يلزم الانقلاب وهو محال **قال** ولو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق كل
ممكن على امكانه **اقول** هذا دليل مختص بالامكان تقريره لو كان الامكان ثبوتيا لزم
سبق كل ممكن على امكانه والتالي باطل اما الملازمة فلانه لو كان موجودا في الاعيان لكان صفة
للممكن فيكون الممكن متقدما بالوجود على امكانه ضرورة تقدم الموصوف على الصفة بالوجود
واما بيان بطلان التالي فلانه لو كان الممكن متقدما على الامكان بالوجود يلزم ان لا يكون الممكن

ممكنا حالة الوجود وقبله فيلزم الانقلاب **قال** والفرق بين نفي الامكان والامكان
المنفي لا يستلزم ثبوته **اقول** هذا جواب عن دليل على ان الامكان موجود تقريره
لو لم يكن الامكان ثابتا لم يكن فرق بين نفي الامكان والامكان والتالي باطل لانا نفرق بين الامكان
ونفيه بالضرورة اما الملازمة فلانه لو لم يكن ثابتا لكان منفيا فلا يكون بين نفي الامكان والامكان
فرق ح اذ الاعدام لا تتمايز تقرير الجواب انا لا نسلم الملازمة فان الفرق بين نفي الامكان والامكان
على تقدير كونه منفيا ثابت فان الامكان على هذا التقدير هو الامكان العدمي ونفي الامكان
هو نفي ح لك الامكان العدمي وفرق بين النفي العدمي وبين رفع الشيء العدمي قوله الاعدام لا
تتمايز قلنا ممنوع فان عدم العلة متميز عن عدم المعلول واذا كانت الملازمة ممنوعة لم يلزمه
من نفي التالي نفي المقدم فلا يلزم من الفرق بين الامكان ونفيه ثبوت الامكان ولفظ المنفي بعد
لفظ الامكان زائد لعله وقع سهوا من الناسخين فان الخصم لم يدع استلزام عدمية الامكان
لعدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي حتى يلزم من الفرق بينهما ثبوت الامكان بحكم
استلزام نقيض التالي لنقيض المقدم فان الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي غير ثابت
على زعمه فلا يكون استثناء نقيض التالي صادقا عنده على تقدير ان يكون التالي عدم الفرق
بين نفي الامكان والامكان المنفي ولا يلزم نقيض المدعى الذي هو مطلوبه لكن لو حذف المنفي
عن الامكان ويكون اللازم لنقيض المدعى هو عدم الفرق بين نفي الامكان والامكان لصدق
استثناء نقيض التالي ح على زعمه فيصدق نقيض المقدم الذي هو المدعى **قال**
والوجوب شامل للذاتي وغيره وكذا الامتناع ومعروضهما بالغير منهما ممكن ولا ممكن بالغير لما
تقدم في القسمة الحقيقية **اقول** الوجوب ينقسم الى وجوب بالذات وهو الذي استند
الى الذات من غير التفات الى غير اخر والى وجوب بالغير وهو الذي حصل للذات باعتبار غيره
وكذا الامتناع ينقسم الى الامتناع بالذات والى الامتناع بالغير ومعروض الوجوب بالغير
والامتناع بالغير هو الممكن لا الواجب بالذات والممتنع بالذات اذ الممكن بالذات اذا اعتبر معه
وجود

وجود علته يعرض له الوجوب بالغير واذا اعتبر معه عدم علته يعرض له الامتناع
بالغير والواجب بالذات يمتنع ان يعرض له الوجوب بالغير والامتناع بالغير وكذا الممتنع
بالذات يمتنع ان يعرضا له لما سنبين ولا يمكن ان يكون ممكن بالغير لانه لو كان ممكنا بالغير فهو
اما واجب بالذات او ممتنع بالذات او ممكن بالذات لضرورة الحصر والاقسام بأسرها باطلة والا
يلزم الانقلاب وقد تقدم بطلان ذلك في القسمة الحقيقية فان قيل لم لا يلزم من طريان الوجوب
او الامتناع بالغير على الممكن بالذات الانقلاب ولزم من طريان الامكان بالغير على الواجب
بالذات او الممتنع بالذات الانقلاب اجيب بان الممكن بالذات لم يقتض الوجود والعدم وكل
منهما بالنسبة اليه على السواء واذا وجد علة احد الطرفين فوجب او امتنع به لم يصر الممكن بالذات
غير ممكن بالذات ولم يلزم الانقلاب واما الواجب لما اقتضى الوجود بالذات فلو طرأ عليه
الامكان بالغير لما بقي الوجود واجبا والا لم يطرأ عليه الامكان واذا لم يبق الوجود واجبا
فقد زال مقتضاه فيلزم الانقلاب وكذا القول في الامتناع فان قيل لم لا يجوز ان لا يكون الوجود
واجبا بالنظر الى الغير ويكون واجبا بالنظر الى الذات اجيب بانه لو جاز ذلك لجاز عدمه
بالنظر الى الغير فيجوز زواله بالذات بحسب الغير فيلزم الانقلاب **قال** وعروض
الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى الماهية وعلتها وعند اعتبارهما بالنظر
اليهما يثبت ما بالغير والمنافاة بين الامكان والغيري **اقول** الامكان انما يعرض
الماهية من حيث هي هي لا باعتبار وجودها وعدمها ولا باعتبار وجود علتها وعدمها لا
يقال الامكان انما يعرض لماهية الممكن بالقياس الى الوجود والعدم لكن لم يكن عروضه بالقياس
الى الوجود او العدم بالنظر الى الماهية اي بالنظر الى ان الماهية موجودة او معدومة وبين
الامرين فرق فان اعتبار مفهوم الوجود غير اعتباره من حيث انه حاصل للماهية واعتبار
الاول شرط في الامكان دون الثاني وعند اعتبار الوجود او العدم بالنسبة الى الماهية او
علتها يعرض ما بالغير اي الوجوب بالغير والامتناع بالغير فانه اذا اعتبر وجود الماهية او وجود

علتها يعرض الوجوب بالغير اما باعتبار وجود الماهية فيعرض الوجوب اللاحق واما
باعتبار وجود العلة فيعرض الوجوب السابق وكلاهما وجوب بالغير واذا اعتبر عدم
الماهية او عدم علتها يعرض الامتناع بالغير ولا منافاة بين الامكان والغيري اي الوجوب
بالغير والامتناع بالغير فان الممكن يجوز ان يعرض له الوجوب بالغير او الامتناع بالغير بالنظر
الى وجود علته او عدمها ويعرض له الامكان بالنظر الى ذاته بل المنافاة بين الوجوب الذاتي
والامتناع الذاتي والامكان الذاتي كما بينا **قال** وكل ممكن العروض ذاتي ولا
عكس **اقول** الممكن قد يكون ممكن الثبوت في ذاته كالمجردات وقد يكون ممكن الثبوت
لشيء آخر وكل ممكن العروض اي ممكن الثبوت لشيء آخر ذاتي اي ممكن الثبوت في نفسه لان امكان
ثبوت الشيء لشيء آخر فرع امكان ثبوت الشيء في ذاته ولا عكس اي ليس كل ما هو ممكن الثبوت في
ذاته ممكن العروض لشيء آخر فان المجردات ممكنة الثبوت في ذاتها ولا تكون ممكنة العروض لشيء
آخر **قال** واذا لحظ الذهن الممكن موجودا طلب العلة وان لم يتصور غيره وقد يتصور
وجود الحادث فلا يطلبها ثم الحدوث كيفية الوجود فليس علة لما تقدم عليه بمراتب **اقول**
اختلف الناس في ان علة افتقار الممكن الى المؤثر هي الامكان او الحدوث فذهب جمهور العقلاء
الى ان علة الافتقار هي الامكان واختار المصنف هذا وذهب جماعة من المتكلمين الى ان
علة الافتقار هي الحدوث وذهب طائفة اخرى الى ان علة الافتقار مجموع الامكان والحدوث
وذهب طائفة الى ان علة الافتقار هي الامكان بشرط الحدوث واحتج المصنف على المح
بوجوه الاول انا اذا التفتنا الى الممكن الموجود علمنا انه مفتقر الى العلة وطلبنا علة وجوده
وان لم يتصور منه غير انه ممكن ولو لم يكن علة الافتقار الامكان لما علمنا افتقاره عند تصور
الامكان وما طلبنا علته بمجرد تصور الامكان والتالي باطل بالضرورة الثاني ان الحدوث لا
يكون علة ولا جزء علة ولا شرطها لانا قد نتصور وجود الحادث ولا نطلب علة وجوده وذلك
اذا لم نتصور امكان وجود الحادث لانه اذا لم نتصور امكان وجود الحادث لم يعتبر العقل
انه

انه غير واجب فلم يعلم انه مفتقر الى علة الثالث الحدوث عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم
فيكون كيفية للوجود متاخرة عن الوجود المتاخر عن الايجاد المتاخر عن افتقار الممكن الى الموجد
المتاخر عن علة الحاجة واذا كان الحدوث متاخرا عن الافتقار لا يكون علة له ولا جزء علة ولا شرطها
وعورض بان الامكان صفة للممكن بالقياس الى وجوده فيكون متاخرا عن الوجود فلا يكون علة
للافتقار المتقدم عليه بمراتب واجيب بان الامكان صفة لماهية الممكن من حيث هي هي من غير
اعتبار وجودها وعدمها فلا يكون متاخرا عن وجود الماهية في الخارج بل عروضه للماهية
من حيث هي يتوقف على اعتبار وجود وعدم لا على اعتبار وجودها او عدمها **قال**
ولا يتصور الاولوية لاحد الطرفين بالنظر الى ذاته ولا يكفي الخارجية لان فرضها لا يحيل المقابل بل
فلا بد من الانتهاء الى الوجوب وهو سابق ويلحقه وجوب آخر لا يخلو عنه قضية فعلية
اقول لا يتصور اولوية احد طرفي الممكن بالنظر الى ذاته لانه لو تحقق اولوية احد الطرفين
لذاته فان لم يمكن طريان الطرف الآخر لزم الانقلاب وان امكن فلا لسبب يلزم ترجيح المرجوح
بلا سبب وهو فاحش عند العقل بالنسبة الى ترجيح احد المتساويين بلا مرجح او لسبب فان لم
يصر ذلك الطرف اولى معه لم يكن السبب سببا وان صار يلزم مرجوحية الطرف الاولى لذاته
فيزول ما بالذات بالغير وهو ممنوع فلا بد لاولوية احد طرفيه من مرجح غير ذاته ولا يكفي العلة
الخارجية ما لم يجب صدور الممكن من المرجح لانه لو لم يجب بقي على امكانه اذ لا وجه لامتناعه
لا يحيل العقل الطرف الآخر المقابل له فيحتاج الى مرجح ولا يتسلسل لانه محال فلا بد من
الانتهاء الى الوجوب فثبت انه لا يكفي العلة الخارجية في تحقق ذلك الطرف بل من الوجوب
وهذا هو الوجوب السابق على الوجود لانه وجب اولا ثم وجد ثم اذا وجد الممكن يلحقه بسبب
الوجود وجوب آخر لان كل ممكن موجود يجب وجوده بشرط كونه موجودا ويسمى هذا الوجوب
بالوجوب اللاحق لانه يلحقه بعد الوجود وهو الذي يسميه المنطقيون الوجوب بشرط المحمول
ولا يخلو قضية فعلية عن هذا الوجوب فان القضية الفعلية ان كانت موجبة يكون المحمول فيها

ثابتا بالفعل فيلحقه وجوب الوجود وان كانت سالبة تكون السلب فيها بالفعل فيلحقه وجوب
العدم وقد وقع في بعض النسخ قبل قوله ولا نتصور الاولوية قوله والحكم باحتياج الممكن ضروري
وهو زايد لان هذا الحكم مذكور في اخر هذا الفصل مع ما يتعلق به **قال** والامكان
لازم والا لجاز الماهية او يمتنع ووجوب الفعليات يقارنه جواز العدم وليس بلازم ونسبة
الوجوب الى الامكان نسبة تمام الى بعض **اقول** الامكان لازم لماهية الممكن لانه
لو لم يكن لازما لجاز انفكاكه عنها فح تكون ماهية الممكن واجبة او ممتنعة فيلزم القلب
بخلاف الوجوب بالغير او الامتناع بالغير فانه غير لازم لماهية الممكن اذ يجوز انتفاء الوجوب
بالغير عند انتفاء العلة وكذا يجوز انتفاء الامتناع بالغير عند وجود العلة ووجوب الفعليات
اعني الوجوب اللاحق يقارنه جواز العدم فلا ينافي الامكان وهو غير لازم لماهية الممكن
لانه ينفك عنها عند فرض عدم العلة ونسبة الوجوب بالغير الى الامكان نسبة تمام الى
بعض فان الوجوب بالغير اذا حصل وجد الماهية بالفعل بخلاف الامكان فانه ما لم يقارن
الوجوب لم تكن موجودة بالقوة **قال** والاستعداد قابل للشدة والضعف
ويعدم ويوجد للمركبات وهو غير الامكان الذاتي **اقول** الامكان اما ان
يعتبر بالنسبة الى ذات الممكن ويسمى الامكان الذاتي واما ان يعتبر بالنسبة الى قربه من
الوقوع وبعده بحسب اجتماع كثرة شرايطه وقلتها وبحسب امتناع كثرة موانعه وقلتها ويسمى
الاستعداد وبعضهم يسميه بالامكان الوقوعي فالاستعداد غير لازم للممكن فانه قد يوجد
للمركبات كاستعداد الانسان في مادة العلقة مثلا وقد يعدم فيها كانتفاء استعداد الانسان
عن مادة العلقة اذا فسدت صورة العلقة ولم يحصل فيها صورة المضغة بل تحلل اجزاؤها
وانفك بعضها عن البعض وهذا الامكان الاستعدادي غير الامكان الذاتي لان الامكان
الذاتي غير قابل للشدة والضعف بخلاف الامكان الاستعدادي فانه قابل لهما فان
استعداد النطفة للانسانية اضعف من استعداد العلقة لها والاستعداد الانساني
للكتابة

للكتابة اشد واقوى من استعداد النطفة لها **قال** والوجود اذا اخذ غير مسبوق
بالغير او بالعدم فقديم والا فحادث **اقول** اراد ان يقسم الوجود باعتبار القدم والحدوث
فقال الوجود ان كان غير مسبوق بغيره او بالعدم فهو قديم وان كان مسبوقا بغيره او بالعدم
فهو حادث **قال** والسبق ومقابله اما بالعلة او بالطبع او بالزمان او بالرتبة الحسية
او العقلية او بالشرف او بالذات والحصر استقرائي **اقول** لما ذكر السبق في تعريف
القديم والحادث اشار الى اقسامه واقسام مقابليه اي المعية والتأخر واقسام السبق خمسة على
رأي الحكماء وستة على رأي المتكلمين الاول السبق بالعلية وهو سبق المؤثر الموجب على معلوله كسبق
حركة الاصبع على حركة الخاتم الثاني السبق بالطبع وهو كون الشيء بحيث يحتاج اليه شيء اخر ولا
يكون مؤثرا موجبا له كسبق الواحد على الاثنين وهذان يشتركان في معنى واحد وهو السبق
بالذات والمعنى المشترك هو ان يكون الشيء محتاجا الى اخر في تحققه ولا يكون الاخر محتاجا الى ذلك
الشيء والمحتاج اليه هو السابق بالذات ثم لا يخلو اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بانفراده
يعطي وجود المحتاج او لا فالمحتاج اليه بالاعتبار الاول سابق بالعلية وبالاعتبار الثاني سابق
بالطبع الثالث السبق بالزمان وهو ان يكون السابق قبل المتاخر قبلية لا تجامع القبل فيها مع
البعد كسبق الاب على الابن الرابع السبق بالرتبة وهو ان يكون اقرب من مبدأ معتبر وهي الرتبة
اما حسية كسبق الامام على المأموم او عقلية كسبق الجنس على النوع اذا ابتدئ من الطرف
الاخر الخامس السبق بالشرف كسبق العالم على المتعلم فاقسام السبق عند الحكماء هي هذه
الخمسة والحصر استقرائي واما المتكلمون فقد اثبتوا قسما اخر وهو سبق بعض اجزاء الزمان
على البعض ويسمون هذا السبق بالذات وزعموا انه غير عائد الى شيء من الاقسام الخمسة
وذلك لانه ليس بالزمان اذ يمتنع ان يكون للزمان زمان اخر ولا بالعلية اذ بعض اجزاء الزمان
ليس علة للبعض ولا بالطبع لذلك ولا بالرتبة ولا بالشرف لانها اما وضعية وليس للزمان
وضع واما طبيعية وليس في طبع بعض اجزاء الزمان ان يكون اسبق من بعض هذا ما قالوه والحق

انه عايد الى التقدم الزمانى لان التقدم الزمانى لا يقتضى ان يكون كل من المتقدم والمتأخر
فى زمان غيرهما بل التقدم الزمانى يقتضى ان يكون السابق مع المتأخر قبلية لا يجامع فيها القبل
مع البعد واجزاء الزمان بعضها بالنسبة الى البعض كذلك فيكون سبق بعضها على البعض بزمان لكن
ليس بزمان زايد على السابق بل بزمان هو نفس السابق وايضا يجوز ان يكون سبق بعض اجزائه
على البعض بالرتبة فان الامس سابق على اليوم فى الرتبة اذا ابتدا من طرف الماضى وبالعكس اذا ابتدا
من طرف المستقبل ولما علم اقسام السبق علم اقسام المعية والتأخر فالمع بالذات ان يكونا معلولى
علة واحدة او علتى معلول واحد لكن بالنوع او بالطبع بان يكونا جزئين لشئ واحد او بالزمان وهو ظاهر
او بالرتبة كالمأمومين بالنسبة الى امام واحد اذا استاويا فى التأخر عن الامام والباقى ظاهر **قال**
ومقوليته بالتشكيك وتحفظ الاضافة بين المضافين فى انواعه وحيث وجد التفاوت امتنع جنسيته
اقول اختلفوا فى ان مقولية السبق على هذه الاقسام بالاشتراك اللفظى او بالاشتراك
المعنوى على سبيل التشكيك فذهب طائفة الى الاول والاخرى الى الاخر وهو المختار عند المصنف
فانا نعلم اشتراك هذه الاقسام فى معنى السبق لكن لا على سبيل التساوى فان اطلاق السبق على السبق
بالعلية اولى من اطلاقه على غيره وما هذا شانه يكون مقولا بالتشكيك واعلم ان انواع التشكيك
ثلثة الاولوية والاقدمية والاشدية ويحفظ الاضافة بين المضافين فى انواع التشكيك يعنى اذا كان
احد المضافين فى قسم من اقسام السبق موصوفا باحد انواع التشكيك بالاضافة الى قسم اخر من اقسام
السبق يكون المضاف للقسم الاول من السبق اعنى التأخر المقابل له موصوفا بذلك النوع من التشكيك
بالاضافة الى المضاف للقسم الثانى اعنى التأخر المقابل ويكون الاضافة التى بين السبقين محفوظة
بين تأخرهما المضافين لهما هذا هو المراد بقوله ويحفظ الاضافة بين المضافين فى انواعه يعنى
ويحفظ الاضافة التى بين السبقين فى هذا النوع من التشكيك بين المضافين اعنى بين تأخرهما
المقابلين لهما مثلا اذا كان آ سابقا على ب بالعلية وج على د بالطبع فا ب اولى بالسبق
بالاضافة الى ج لان السبق بالعلية اولى بالسبق بالاضافة الى السبق بالطبع فهذه الاضافة التى
بين

بين آ و ج فى هذا النوع من التشكيك وهو الاولوية محفوظة بين تأخرهما اعنى تأخر ب عن آ
وتأخر د عن ج فان تأخر ب عن آ اولى بالتأخر بالنسبة الى تأخر د عن ج فانحفظت الاضافة
التى بين السبقين فى الاولوية بين المضافين اعنى تأخر ب عن آ وتأخر د عن ج هذا ما فهمته فاعتبر
ما ذكرنا فى النوعين الاخرين من التشكيك وكل ما هو مقول على الاشياء بالتفاوت اى بالتشكيك
امتنع جنسيته للاشياء لما ستعرف فى اجزاء الماهية فالتقدم المقول على هذه الاقسام الخمسة
بالتشكيك لا يكون جنسا لها وكذا المعية والتأخر بالنسبة الى اقسامها **قال** والتقدم
دايما يعارض زمانى او مكانى وغيرهما والقدم والحدوث الحقيقيان لا يعتبر فيهما الزمان والا
تسلسل والحدوث الذاتى متحقق **اقول** اعلم ان عروض التقدم لذات المتقدم لاجل امر
عارض زمانى ومكانى او غيرهما لا للماهية من حيث هى فانا اذا نظرنا الى ماهية المتقدم من حيث
هى لم يكن متقدما على غيرها فالمتقدم بالزمان انما يعرض له التقدم من حيث وقوعه فى زمان
اول ووقوعه فى زمان اول امر عارض له والمتقدم بالرتبة انما يعرض له التقدم بسبب كونه
اقرب مما هو مبدأ بالوضع ان كانت الرتبة وضعية او بالطبع ان كانت الرتبة عقلية
والتقدم بالعلية انما يعرض لماهية العلة بسبب تأثيرها فى المعلول والتقدم بالطبع انما يعرض
للمتقدم بالطبع بسبب كونه محتاجا اليه والتقدم بالشرف انما يعرض للمتقدم بالشرف باعتبار
الفضيلة واما عروض التقدم لبعض اجزاء الزمان المفروضة فلذاته لا لامر اخر غيره كما سيجئ
والتقدم الذاتى بالمعنى المشترك بين التقدم بالعلية وبين التقدم بالطبع هو تقدم حقيقى
وما سواه ليس بحقيقى لان المتقدم بالزمان او بالرتبة او بالشرف يمكن ان يصير بالفرض متأخرا
وهو هو لان المقتضى لتقدمه هو امر عارض لا يمتنع ان ينفك عن الذات واما المتقدم بالذات
فلا يمكن ان يفرض متأخرا وهو هو لان المقتضى لتقدمه وان كان عارضا للذات لكن يمتنع انفكاكه
عنها ولهذا يقال لهذا التقدم انه الذى يكون باستحقاق الوجود والقدم والحدوث يطلقان
على المعنيين المذكورين ويسميان الحقيقيين وقد يطلقان على معنيين اخرين ويسميان القدم

والحدوث بالمجاز اما القدم المجازي فهو ان يكون ما مضى من زمان وجود شيء اكثر مما مضى من زمان
وجود اخر واما الحدوث المجازي فمقابله ولا يعتبر الزمان في مفهوم القدم الحقيقي والحدوث
الحقيقي والا لزم التسلسل في الزمان وهو محال بيان الملازمة انه لو اعتبر الزمان في ماهية
القدم والحدوث الحقيقيين فلا يخلو اما ان يكون الزمان قديما او حادثا وعلى التقديرين يلزم
ان يكون للزمان زمان اخر اذ التقدير كون القدم والحدوث الحقيقيين بحيث يعتبر في مفهومهما
الزمان وينقل الكلام الى هذا الزمان ويلزم التسلسل والحدوث الذاتي متحقق وذلك لان
الموجود بالغير متقدم لا استحقاقه وجوده بالذات على وجوده وذلك لان الموجود بالغير
لو اعتبر ذاته من حيث هي منفردة عن الغير لم يستحق الوجود لانه يستحق اللاوجود
فان اللاوجود ايضا له بالغير واما وجوده فهو بحسب الغير فلا استحقاقه وجوده من الغير
فيكون لا استحقاقيه الوجود الذي هو حال من ذاته قبل وجوده الذي هو حال عن غيره قبلية
بالذات لان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يستلزم ارتفاع الحال
التي يكون بحسب الغير واما ارتفاع الحال التي يكون بحسب الغير لا يقتضي ارتفاع الحال التي يكون
بحسب الذات فيكون وجوده مسبوقا بلا استحقاقه الوجود سبقا ذاتيا وهذا هو
الحدوث الذاتي وكل ما هو واجب بالغير لا ينفك عن الحدوث الذاتي قال والقدم
والحدوث اعتباران عقليان ينقطعان بانقطاع الاعتبار اقول ذهب المحققون
الى ان القدم والحدوث اعتباران عقليان يحصلان في العقل عند اعتبار عدم تاخر وجود
الشيء عن الغير او العدم وعند اعتبار تاخره لا وجود لهما في الاعيان وذهب طائفة من
المتكلمين الى انهما وصفان موجودان في الخارج زائدان على الوجود والذي يدل على امتناع
وجودهما في الخارج انهما لو وجدا فالموجود من القدم اما قديم او حادث اذ لا واسطة بينهما
والثاني باطل والا يلزم حدوث القدم والاول يوجب التسلسل وكذا الموجود من الحدوث الحادث
او قديم والثاني باطل والا يلزم قدم الحادث والاول يوجب التسلسل فان قيل لو كانا عقليين
يلزم

فيتسلسل

من ذاته وجوده

يلزم التسلسل بعين ما ذكرتم اجيب بان القدم والحدوث قد يعتبرهما العقل من
حيث هما حالان لغيرهما وبهذا الاعتبار لا يعتبر العقل وجودهما فضلا عن كيفية وجودهما
التي هي القدم والحدوث وقد يعتبر من حيث هما موجودان وينظر بهذا الاعتبار في نفسهما
فيجوز ان يعتبر القدم والحدوث لهما فيكون بهذا الاعتبار للقدم قدم وللحدوث حدوث
لكن ينقطع اعتبار العقل اذ لا يمكن للعقل ان يعتبرهما باعتبار الثاني الى غير النهاية
فينقطع التسلسل بانقطاع اعتبار العقل قال ويصدق الحقيقة منهما ومن
الذاتي والغيري اقول اي يصدق منفصلة حقيقية من القدم والحدوث في الموجود
وذلك لان الموجود اما لم يسبقه العدم او لا ولا يجوز الجمع بينهما ولا الخلو عنهما وكذا يصدق
منفصلة حقيقية من الوجوب الذاتي والوجوب الغيري في الموجود اذ كل موجود اما واجب
لذاته او واجب لغيره على سبيل منع الجمع والخلو اما منع الجمع فلان الواجب لذاته لا يرتفع با
غيره والواجب لغيره يرتفع بارتفاع غيره ويمتنع ان يكون الموجود الواحد مرتفعا بارتفاع
غيره غير مرتفع بارتفاع غيره واما منع الخلو فلان الموجود اما ان يكون وجوده من غيره او لا
ولا واسطة بينهما والاول هو الواجب بالغير والثاني الواجب بالذات فيمتنع الخلو عنهما وكذا
يصدق منفصلة حقيقية من الامتناع الذاتي والامتناع بالغير بمثل ما ذكرنا ويمكن ان يكون
المراد بالذاتي والغيري القدم الذاتي والقدم الغيري وح ينبغي ان يحمل الحقيقة على القسمة
الحقيقية وهي التي لا يمكن ان يتبدل احد القسمين بالاخر ليستقيم لان القدم الذاتي والقدم
الغيري لا يكون بينهما انفصال حقيقي لجواز ارتفاعهما في الحادث الزماني اللهم الا ان يجعل مورد
القسمة القديم وعلى تقدير ان يكون المراد بالذاتي القدم الذاتي يكون جميع الاحكام التي يذكر
للوجوب الذاتي احكاما للقدم الذاتي والقدم الذاتي والوجوب الذاتي متلازمان متعاكسان
فيكونان متوافقين في الاحكام والوجوب الغيري اعم مطلقا من القدم الغيري لانه يصدق على
الحادث الوجوب الغيري ولا يصدق القدم الغيري والثاني انسب بسياق الكلام لانه ذكر في

رتفاع

الوجوب الذاتي والغيري

بحسب القدم والحدوث والاولى انسب بحسب الاصطلاح فان انقسام القدم الى الذاتي والغيري
غير متعارف عند اهل العلم **قال** ويستحيل صدق الذاتي على المركب ولا يكون الذاتي
جزءاً من غيره ولا يزيد وجوده عليه والا لكان ممكنا والوجود المعلوم هو المقول بالتشكيك اما
الخاص فلانه ليس طبيعة نوعية على ما سلف فجاز اختلاف جزئياته في العروض وعدمه وتاثير
الماهية من حيث هي في الوجود غير معقول والنقض بالقابل ظاهر البطلان **اقول**
ذكر للوجوب الذاتي خواص منها انه يستحيل ان يصدق الوجوب الذاتي على المركب لان كل مركب مفتقر
الى اجزائه التي هي غيره والمفتقر الى الغير ممكن والوجوب الذاتي لا يصدق على الممكن فان قيل هذا
في العقل فيجوز ان يكون الواجب لذاته في العقل مركبا لانا نقول لا يجوز ان يكون في العقل مركبا
لان التركيب العقلي ان كان مطابقا للخارج يلزم التركيب في الخارج والا يلزم الجهل لانا نقول لا
نسلم ان التركيب في العقل اذا لم يكن مطابقا للخارج يلزم الجهل وانما يلزم الجهل ان لو حكم بالتركيب
الخارجي ولم يكن في الخارج وهو ممنوع فان التركيب العقلي لا يقتضي حكم العقل بالتركيب الخارجي
والا لكان حملا بل يقتضي التركيب في العقل فجاز ان يكون المركب في العقل ولا يكون في الخارج
فلا يحكم العقل بالتركيب الخارجي لانا نقول لو تحقق التركيب في العقل ولم يتحقق في الخارج يلزم
ان يكون صورتان عقليتان مطابقتان لشيء بسيط وهو محال اذ مطابقة احديهما له
يمنع ان يطابقه الاخرى لانا نقول انما يلزم ذلك ان لو كان كل من الصورتين مطابقة
للبسيط وليس كذلك فان مجموع الصورتين مطابق للبسيط لا كل منها وهو غير مستحيل
اجيب بان واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهية ذلك الشيء لان كل ماهية
لما سواه مقتضية لامكان الوجود فلو شارك غيره في ماهية ذلك الشيء يلزم امكانه وهو
محال واذا لم يكن مشاركا لغيره في ماهية من الماهيات لم يحتج في العقل الى ان ينفصل عن
غيره بفصل ذاتي فلم يكن مركبا في العقل لا يقال لم لا يجوز ان يكون مركبا من امرين متساويين
في العقل يكون المجموع مطابقا للامر الواحد البسيط في الخارج لانا نقول ان العقل لا يحتاج

في

في تعقل ذاته التي هي الوجود الخاص الى امرين يتقومانه اذ لا اشتراك له مع الغير
في ذاتي ولا جزئين له في الخارج حتى يحتاج في تعقله الى انتزاع صورتين من الجزئين فيستحيل
تركيبه في العقل مطلقا ومن خواص الوجوب الذاتي ان لا يكون الواجب بالوجوب الذاتي
جزءاً من غيره حتى يحصل منه ومن غيره حقيقة واحدة محصلة وذلك لان احدهما ان لم يكن حالا
في الاخر امتنع ان يحصل منهما حقيقة واحدة محصلة وهذا ضروري وان كان احدهما حالا
في الاخر فلا يخلو اما ان يكون احدهما محتاجا الى الاخر او لا فان لم يكن امتنع حلول احدهما في الاخر
فيمتنع التركيب منهما وان كان احدهما محتاجا فلا يخلو اما ان يكون الواجب حالا في الاخر او بالعكس
والاول باطل لان الواجب لذاته ان كان هو المحتاج يلزم الانقلاب والا يكون بقوامه وتعينه
مستغنيا عن الاخر فلم يتصور حلوله فيه والعكس ايضا محال لانه لو كان المحل هو الواجب وهو
مستغن عن الحال يكون الواجب هو الموضوع والامر الاخر هو العرض فلم يحصل منهما حقيقة
محصلة بل غايته ان يكون منهما حقيقة اعتبارية لانه ح يكون الواجب الذي هو المحل مستقلا بقوامه
وتشخصه والامر الاخر عرض له بعد تحصله وتشخصه فلم يحصل منهما حقيقة واحدة الا بالاعتبار
وقد فرض بخلافه هذا خلف ومن خواص الوجوب الذاتي ان ما هو واجب بالوجوب الذاتي
لا يزيد وجوده عليه والا لكان الوجود صفة له لانه ان لم يقم الوجود به لم يكن موجودا وان
قام به يكون صفة له والصفة تفتقر الى موصوفها الذي هو غيرها والمفتقر الى الغير ممكن فيكون
الوجود ممكنا وكل ممكن فله علة فعلته ان كانت غير حقيقة الواجب يلزم افتقار واجب الوجود
في وجوده الى غيره وهو محال وان كانت حقيقة الواجب فاما ان يكون مؤثرة في الوجود حال كونها
موجودة او حال كونها معدومة فان كان الاول فاما ان يكون موجودة بهذا الوجود او بغير
هذا الوجود فان كانت موجودة بهذا الوجود لزم تقدم الشيء على نفسه وان كانت بغير
هذا الوجود يكون الواجب موجودا مرتين ثم الكلام في ذلك الوجود كالكلام في الاول فيلزم
التسلسل وان كان الثاني وهو ان يكون مؤثرة حال كونها معدومة فهو محال ايضا لانا نعلم

بالضرورة ان المعدوم يمتنع ان يؤثر في الوجود ولو جوز ذلك لم يمكننا الاستدلال بفعله تعالى على وجوده قوله والوجود المعلوم هو المقول بالتشكيك جواب معارضة للدليل الدال على ان وجوده ليس بزائد تقريرها ان وجوده معلوم لان وجوده هو الوجود المشترك المعلوم بالبديهة وماهيته غير معلومة والمعلوم غير ما ليس بمعلوم فوجوده غير ماهيته وتقرير الجواب ان الوجود المعلوم هو الوجود المشترك المقول بالتشكيك على وجود الخاص ووجود الممكنات وهو خارج عن وجوده الخاص ووجود الممكنات لان المقول بالتشكيك على الجزئيات يكون خارجا عنها والوجود الذي هو عين حقيقته التي هي غير معلومة هو وجوده الخاص القائم بذاته الذي لا يمكن ان يحمل على غيره فلا يلزم من مغايرة الوجود المشترك لحقيقته مغايرة وجوده الخاص الذي هو معروض له قوله وليس طبيعة نوعية هذا جواب عن دليل آخر على ان الوجود زائد تقرير الدليل الوجود مشترك بين الواجب والممكن فهو من حيث هو اما ان يقتضي العروض او اللاعروض او لا هذا ولا ذاك والاول يقتضي العروض في الواجب ايضا والثاني يقتضي اللاعروض في الممكنات ايضا والثالث يقتضي ان يكون كل من العروض واللاعروض لعلة فعدم العروض في الواجب لعلة هذا خلف اجيب عنه بان المحتاج الى العلة العروض واما اللاعروض فلا يحتاج الى علة بل يكفي فيه عدم سبب العروض واورد عليه بانه يحتاج الواجب الى عدم علة العروض وهو غيره فيفتقر الواجب الى غيره هذا خلف ويمكن ان يقال ايضا لو كان عدم العروض لعدم علة العروض لكان واجب الوجود محتاجا الى عدمه لان علة عروضه هو الواجب والجواب عن الدليل ان الوجود ليس طبيعة نوعية حتى يلزم تساوي افرادها في العروض واللاعروض لانه مقول بالتشكيك على افراده التي هي ملزوماته فلا يلزم تساوي افراده التي هي ملزوماته في العروض واللاعروض لاختلافها بالماهيات واعتبر النور المقول بالتشكيك على الانوار مع ان نور الشمس يقتضي ابصار الاعشى دون غيره قيل لا نسلم ان الوجود مقول بالتشكيك ولئن سلم فالتشكيك لا يمنع مساواة الافراد في تمام الحقيقة لانه

لانه اذا لم يكن متساوية في تمام الحقيقة فلا يخلو اما ان يكون مشتركة في شيء من الحقيقة او لا والاول يوجب التركيب والثاني يوجب المباينة الكلية بين الوجودين وقد بان فسادهما وايضا المقول على الاشياء بالتشكيك لا بد وان يكون من عوارضها فالمعروضات ان تماثلت او تجانست باعتبار آخر لزم التساوي او التركيب وقد بان فسادهما وان تباينت كان كل منها مباينا لغيره بالذات ومشاركا له في مفهوم هذا العارض وهو عين المدعى والجواب عن الاول انا بينا ان الوجود مقول بالتشكيك على الوجودات واما قوله ولئن سلم فالتشكيك لا يمنع مساواة الافراد في تمام الحقيقة فباطل قوله والا يلزم التركيب او المباينة الكلية قلنا المباينة الكلية في الحقيقة لا يلزم منها عدم اشتراكها في الوجود فان التباين في الحقيقة لا ينافي الاشتراك في العارض فجاز ان يكون الفرد من الوجود الذي هو عين حقيقة الواجب مباينا بالكلية للافراد التي هي وجود الممكنات مع اشتراك الجميع في الوجود المطلق واما قوله وان تباينت المعروضات كان كل منها مخالفا لغيره بالذات ومشاركا له في مفهوم هذا العارض وهو عين المدعى مع انه مناف لما قبل اولا فباطل وذلك لان المدعى ان وجوده الخاص زائد على ماهيته كالوجود الخاص للممكنات وهذا الكلام يلزم من التشكيك ومن مباينة المعروضات بالكلية والتشكيك يقتضي كون الوجود المطلق زائدا على الوجودات الخاصة والمباينة في المعروضات يقتضي مباينة الوجود الخاص للواجب لوجود الممكنات وهذا لا يستلزم كون الوجود الخاص عارضا في الواجب كما في الممكنات والمدعى ليس الا قوله وتأثير الماهية من حيث هي في الوجود غير معقول جواب اعتراض على الدليل الذي ذكره على ان وجود الواجب عين ماهيته وينبغي ان يقدم هذا على الاعتراضات السابقة لان هذا منع الدليل والاعتراضات السابقة معارضات والمنع مقدم على المعارضة تقرير الاعتراض ان يقال لم لا يجوز ان يكون المؤثر في وجود الواجب على تقدير احتياجه الى مؤثر هو الماهية من حيث هي لا الماهية بشرط الوجود او بشرط العدم ولا يلزم من حذف الوجود عن درجة الاعتبار دخول العدم لان الماهية

من حيث هي هي لا موجودة ولا معدومة على معنى انه لا يدخل واحد منهما في مفهومها وهذا كاف

الممكن فان ماهيته قابلة للوجود لا بشرط وجود آخر والا يلزم التسلسل ولم يلزم ان يكون

القابل للوجود معدوما والا لزم كون الشيء الواحد في آن واحد موجودا ومعدوما معا فتقرير الجواب

ان يقال الماهية من حيث هي هي يمكن ان تكون علة لصفة مقبولة لها كما ان ماهية الاربعة من حيث

هي هي علة للزوجية اما كونها من حيث هي هي علة لوجود فمحال والمنازع مكابر مقتض عقله لان

بديهة العقل حاكمة بوجوب كون ما هو علة لوجود موجودا او النقض بالماهية القابلة للوجود

من حيث هي هي ظاهر البطلان وذلك لان قابل الوجود مستفيد للوجود فيمتنع ان يكون موجودا

لامتناع حصول الحاصل بخلاف معطي الوجود وايضا الماهية عند قابلة للوجود في الاعيان

والا يلزم ان يكون لها وجود منفرد في الاعيان ولعارضها اعني الوجود ايضا وجود آخر

حتى يجتمعا اجتماع الحال والمحل كالجسم بالنسبة الى البياض وهو باطل لان كون الماهية موجودها

واعتبار الماهية منفردة عن الوجود انما هو في العقل لا بان يكون منفكة عن الوجود في العقل

فان كونها في العقل وجود عقلي كما ان الكون في العين وجود عيني بل بان العقل من شانه

ان يعتبرها وحدها من غير ملاحظة وجود او عدم وعدم اعتبار الشيء ليس اعتبار العدم

فاذن اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي فالماهية انما تكون قابلة للوجود في العقل فلا يمكن

ان تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط فان كابر عقله وقال لم لا يجوز

ان يكون الماهية المعقولة مقتضية للوجود الخارجي نقول كلامنا في ماهية واجب الوجود

فنقول في ماهية الواجب لا بد وان يكون موجودة في الخارج او في العقل على تقدير

ان يكون مقتضية للوجود وكلا القسمين باطل اما الاول فلانه يلزم كون الماهية موجودة

في الخارج مرتين واما الثاني فلانه يلزم ان يكون الوجود العقلي لماهية الواجب متقدما على

الوجود الخارجي فيلزم ان يكون تعقل قبل وجود الواجب وهو محال قيل ان وجود الواجب

زائد على ماهيته وذلك لان وجوده اما الكون كما في سائر الموجودات او غير الكون فان كان الكون

يكون

يكون زائدا على حقيقته اذ لو كان عينا لكان حقيقته عبارة عن الكون المجرد وح لا يخلو من ان

يكون التجرد معتبرا في حقيقته تع او لا فان كان معتبرا كان حقيقته تعالى ح مركبة من الكون

والتجرد وهو محال وان لم يكن معتبرا بل يكون تمام حقيقته هو الكون والتجرد عارض يلزم ان

يكون حقيقة الواجب متعددة مقارنة للموجودات كلها محتاجة اليها لكونها قائمة بها وايضا

يلزم ان يكون تجرده بالغير اذ لو كان من ذاته التي هي الكون لكان الكون مجردا في الممكنات ايضا واذا

كان التجرد الذي هو لازم ذاته مفتقرا الى الغير لكان ذاته ايضا مفتقرا الى الغير وهو محال

او وجوده غير الكون وح لا يلزم ان يكون وجوده عين ذاته وذلك لانه لا يخلو من ان يكون الكون

حاصلا هنا اولا فان لم يكن حاصلا لم يكن الوجود حاصلا لانه ح يصدق انه ليس له الكون في الخارج

فلا يصدق انه كان ويكون بل يسلبهما فيلزم ان لا يكون موجودا وان كان الكون حاصلا فاما ان

يكون داخلا في ذلك الوجود الذي فرض انه عين ذاته او خارجا والاول محال لاستحالة التركيب

فتعين الثاني فيكون الكون صفة زائدة على ما هو حقيقة الواجب وقد عرف ان الكون هو الذي

به التحقق وبرفعه الرفع فيكون ما به التحقق وهو الوجود زائدا على حقيقة الله تعالى وهو المطلوب

والجواب ان وجوده كون خاص مخالف لكون الممكنات في الحقيقة والكون المطلق مقول على

كونه الخاص وعلى كون الممكنات بالتشكيك فيكون خارجا عن كونه الخاص مشتركا بين الاكوان

والتجرد عارض لازم لكونه الخاص ولا يلزم ان يكون حقيقة الواجب متعددة مقارنة للموجودات

كلها وايضا لا يلزم ان يكون تجرده بالغير بل لوجوده الخاص واما قوله وقد عرف ان الكون هو

الذي به التحقق قلنا ما عرف ان الكون هو الذي به التحقق وهو الوجود زائدا قلنا الوجود هو

التحقق لا ما به التحقق قيل ايضا لو كان الوجود عينا في الواجب ومطلق الوجود مقول على

وجود الواجب والممكن ضرورة فهو اما بالتواطؤ او بالتشكيك والاول يوجب تساوي افراده

في العروض وعدمه والثاني يلزم اما تركيب ذاته او مقارنته للممكنات او الترجح بلا مرجح او

الحاجة الى منفصل لان التشكيك على قسمين ما يكون بحسب الشدة والضعف بان يكون

المعنى في احدهما اشد في نفس ذاته كبياض الثلج مع بياض العاج وما يكون بحسب وصف خارجي
مثل الاولوية والتقدم كوجود الجوهر بالنسبة الى وجود العرض فانهما متساويان في معنى
الكون في الخارج لكن وجود الجوهر اولى واقدم لكونه قائما بذاته دون العرض ولا شك في ان
الاشد في القسم الاول مركب من اصل ذلك المعنى وزيادة ايضا منه فان بياض الثلج مشتمل على
اصل معنى البياض مع زائد ايضا من البياض وفي القسم الثاني اصل المعنى متساو في الشيئين
والزيادة بحسب الوصف فاذا كان التشكيك ههنا من القسم الاول يلزم التركيب وان كان من الثاني
يلزم المقارنة او الترجح او الحاجة والجواب ان المقول بالتشكيك سواء كان الاختلاف فيه بالشدة
والضعف او بالاولوية وعدمها او بالتقدم والتاخر يكون خارجا عن حقيقة الافراد والوجود
مقول بالتشكيك بالوجوه الثلثة مثلا بالنسبة الى الواجب والممكن فيكون خارجا عن حقيقة
وجود الواجب ووجود الممكن فلا يكون الاختلاف بالشدة موجبا للتركيب في الحقيقة لان
الاشد والاضعف هو الوجود المطلق الخارج عن حقيقة الوجودات التي هي افراده فلا
يكون الشدة فيه موجبا للتركيب في حقيقة الافراد المعروضة له ولا الاختلاف بالاولوية وعدمها
وبالتقدم والتاخر موجبا لتساوي الافراد في الحقيقة حتى يلزم احد الامور الثلثة فالافراد
تكون مشتركة في الوجود ومتخالفة بالحقيقة والاشتراك في العوارض لا يوجب التساوي في
الحقيقة فلا يلزم احد الامور الثلثة **قال** والوجود من المحمولات العقلية لامتناع
استغنائه عن المحل وحصوله فيه وهو من المعقولات الثانية وكذا العدم وجهاتهما والماهية
والكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والنوعية **اقول** الوجود
المطلق من المحمولات العقلية اما انه من المحمولات فلامتناع استغنائه عن المحل لما عرفت انه
زائد وهو زائد على غيره يكون قائما به واما انه من المحمولات العقلية فلانه يمتنع حصوله في
الخارج لانه لو كان حاصلا في الخارج لكان موجودا فيه ويمتنع ان يكون الوجود موجودا في
الخارج اذ الموجود في الخارج ما له مفهوم مغاير للوجود يعرض له الوجود وليس للوجود
مفهوم

والضعف

مفهوم مغاير لنفسه يعرض له الوجود وايضا الموجود في الخارج ما له الوجود في الخارج
وما له الوجود مغاير للوجود لان ما له الوجود معناه ما تعلق به الوجود وتعلق الشيء بالشيء
يقتضي تغاير المنتسبين فيكون ما له الوجود مغايرا للوجود فلا يكون الوجود ما له الوجود والا
لكان مغايرا لنفسه وهو محال وايضا لو كان الوجود موجودا في الخارج لكان له وجود في الخارج
ووجوده ايضا موجود ويلزم التسلسل وهو محال والوجود من المعقولات الثانية لانه من
المعقولات المستندة الى المعقولات الاولى كالشيئية فانها ليس في الموجودات في الخارج موجود
هو شيء ووجود بل الموجود انسان وفرس وشجر وحجر وغيرها ثم يلزم معقوليته ذلك الموجود
ان يكون لها وجود وكذا العدم من المعقولات الثانية لانه يستند الى المعقولات الاولى
وليس في الاعيان موجود هو عدم وكذا جهات الوجود والعدم اي الوجوب والامكان والامتناع
من المعقولات الثانية فانها امور تستند الى المعقولات الاولى ولم يوجد في الخارج ما يطابق
اي لم يوجد موجود هو وجوب او امكان او امتناع وكذا الماهية من المعقولات الثانية
فان الماهية تصدق على الحقيقة باعتبار ذاتها لا من حيث انها موجودة او معدومة وما
يصدق عليه الماهية كالانسان والفرس من المعقولات الاولى والماهية مستندة اليها من
حيث هي في العقل ولم يوجد في الخارج موجود هو ماهية وكذا الكلية والجزئية والذاتية
والعرضية والجنسية والفصلية والنوعية من المعقولات الثانية فانها تستند الى المعقولات
الاولى في العقل ولم يوجد في الخارج موجود هو كلي وجزئي او ذاتي وعرضي او جنس او
فصل او نوع فهذه الامور من المعقولات الثانية وهي من الاعتبارات العقلية لا من الامور
الموجودة في الاعيان **قال** وللعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض
فلا استحالة فيه وان يتصور جميع الاشياء حتى عدم نفسه وعدم العدم بان يتمثل في الذهن
ويرفعه وهو ثابت باعتبار قسيم باعتبار ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت والا
تناقض ولهذا انقسم الموجود الى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه ويحكم بينهما بالتمايز وهو لا

نفيها

وتصور التناقض بين النقيضين يتوقف
على تصور النقيضين

يستدعي الهوية لكل من المتمايزين ولو فرض له هوية لكان حكمها حكم الثابت **اقول**
للعقل ان يعتبر النقيضين بان يحضرهما في الذهن ويحكم بينهما بالتناقض وذلك لان العقل
يحكم بالتناقض بين النقيضين ويتوقف حكمه على تصور التناقض بين النقيضين لان
تصور النسبة بين الشيئين يتوقف على تصورهما فله ان يتصورهما ويعتبرهما ويحكم بينهما بالتناقض
ولا امتناع في ذلك اذ اجتماع صورة النقيضين في العقل ليس بجمع بين النقيضين لان صورتي
النقيضين ليستا بنقيضين حتى يمتنع الاجتماع بينهما وقد عرفت ان الصورة العقلية لا
يلزم ان يكون مساوية للصورة العينية في اللوازم بل ثبوت صورة احد النقيضين في العقل
ولا ينافيه متناقضان فلا يمكن الاجتماع بينهما فاذا تصور العقل النقيضين معا يحكم
بالتناقض بين النقيضين اي يحكم بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان في العقل وللعقل ان يتصور
جميع الاشياء موجودة كانت في الخارج او معدومة وان يتصور عدم جميع الاشياء حتى عدم نفسه
وان يتصور عدم العدم بان يتمثل العدم في الذهن صورة معقولة ويرفعه فيكون العدم ثابتا
باعتبار تمثله في الذهن وقسيما للوجود باعتبار انه رفعه وهو المراد من قوله وهو ثابت باعتبار
قسيم باعتبار فعلى هذا يكون الضمير راجعا الى العدم لا الى عدم العدم ويمكن ان يكون المراد
منه ان عدم العدم يكون ثابتا باعتبار انه متصور وقسيما للعدم باعتبار انه رفع للعدم فعلى
هذا يكون الضمير راجعا الى عدم العدم ولا يصح الحكم على العدم من حيث هو ليس بثابت لانه
لو صح الحكم عليه من حيث انه ليس بثابت يلزم التناقض وذلك لانه لو صح الحكم عليه من حيث
هو ليس بثابت يلزم ان يكون ثابتا من حيث هو ليس بثابت وذلك لانه من حيث يصح الحكم عليه
ثابت فيصدق ما ليس بثابت من حيث انه ليس بثابت يصح الحكم عليه وكل ما يصح الحكم عليه
ثابت فما ليس بثابت من حيث هو ليس بثابت ثابت فيلزم التناقض وفي بعض النسخ
قوله ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت والا تناقض قوله ويصح الحكم عليه من حيث هو
متصور ولا تناقض اي يصح الحكم على رفع الثبوت المطلق من حيث هو متصور اي ثابت في العقل
لا من

لا من حيث هو ليس بثابت فلا يلزم التناقض وانما يلزم التناقض من حيث هو ليس بثابت كما ذكرنا
ولا منافاة بين العبارتين قوله ولهذا انقسم اي ولاجل ان للعقل ان يتصور عدم جميع الاشياء انقسم
الموجود الى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه فيجب ان يكون ما ليس بثابت في الذهن متصورا لان قولنا
الموجود اما ثابت في الذهن وغير ثابت فيه قضية منفصلة والحكم بالانفصال بين الامرين يستدعي
تصور الامرين فيجب ان يكون ما ليس بثابت في الذهن متصورا فلو لم يكن للعقل تصور جميع الاشياء
حتى سلبها هو ثابت فيه لم يمكن ان يتصور ما ليس بثابت في الذهن فما ليس بثابت في الذهن ثابت فيه من
حيث انه متصور وغير ثابت في الذهن من حيث انه سلب لما هو ثابت فيه فالذهن يحكم بالتمايز بين ما هو
ثابت فيه وما ليس بثابت فيه باعتبار انهما متصوران ثابتان فيه اي من حيث مفهومه في نفسه قوله وهو لا يستدعي الهوية لكل من
المتمايزين اشارة الى جواب دخل مقدر تقريره ان الحكم بامتياز احد الشيئين عن الاخر يستدعي
ان يكون لكل من المتمايزين هوية في العقل مغايرة لهوية الاخر فلو كان العقل يحكم بالامتياز بين الثابت
وما ليس بثابت لكان لكل من الثابت وما ليس بثابت هوية في العقل مغايرة لهوية الاخر ومحال ان
يكون لما ليس بثابت هوية والا يلزم ان يكون ما ليس بثابت قسما لما هو ثابت من حيث انه ثابت وقسيما
له من حيث انه ليس بثابت ويمتنع ان يكون قسيم الشيء قسما له وتقرير الجواب ان الامتياز بين الامرين لا
لا يستدعي ان يكون لكل من المتمايزين هوية مغايرة لهوية الاخر ولئن سلمنا ان لكل من المتمايزين هوية
مغايرة لهوية الاخر ~~فان العقل يحكم باعتبار هوية عن الا هوية وليس للا هوية هوية~~ [illegible] لكن هوية
ما ليس بثابت حكمها حكم الثابت من حيث هي هوية فيكون قسما لها بهذا الاعتبار ويكون قسيمة لها
باعتبار انها ليست ثابتة ولا يمتنع ان يكون الشيء قسما لغيره وقسيما له باعتبارين اذا كانا من الامور
العقلية **قال** واذا حكم الذهن على الامور الخارجية بمثلها وجب التطابق في
صحته والا لم يكن صحيحا باعتبار مطابقته لما في نفس الامر ~~[illegible]~~ كما كان تصور الكواذب
اقول حكم الذهن قد يكون بامور خارجية على مثلها اي على الامور الخارجية كما يحكم
بالحيوان على الانسان وح وجب ان يكون حكم الذهن مطابقا للخارج اي يجب ان يكون الحيوان انسانا

فی الخارج اذا کان الحکم صحیحا وقد یکون الحکم بالامور العقلیة علی الامور الخارجیة مثل قولنا الانسان
ممکن وقد یکون الحکم بالامور العقلیه علی الامور العقلیه کقولنا النوع کلی وعلی التقدیرین لم یجب
مطابقة حکم العقل للخارج اذ لیس فی الخارج امکان ونوع وکلی وواحد منها صادق علی الا بحسب
الخارج حتی یکون حکم الذهن مطابقا له والصحیح من هذا الحکم باعتبار مطابقته لما فی نفس
الامر لا باعتبار مطابقته لما فی الخارج لما ذکرنا ولا بحسب مطابقته لما حصل فی العقل من الصور
التی یکون لتلک الامور العقلیة لانه یمکن ان یتصور الذهن الکواذب فانه قد یتصور کون الانسان
واجبا مع انه ممکن فلو کان صحة الحکم باعتبار مطابقته لما فی الذهن من الصور لکان قولنا الانسان
واجب صادقا لان له صورة فی الذهن وهذا الحکم مطابق لها **قال** ثم الوجود والعدم
قد یحملان وقد یربط بهما المحمول والحمل یستدعی اتحاد الطرفین من وجه وتغایرهما من آخر وجهة
الاتحاد قد یکون احدهما وقد یکون ثالثا **اقول** الوجود والعدم یحمل کل منهما علی حدتها ته
اعنی الوجودات والعدمات بالتواطؤ وقد یحملان علی الماهیات بالاشتقاق کقولنا الا سان
موجود وشریک الباری معدوم وقد یربط بالوجود محمول علی الایجاب وبالعدم محمول علی
السلب فیقال الانسان یوجد کاتبا والانسان یعدم عنه الکتابة قوله والحمل یستدعی ای
حمل المواطاة یستدعی اتحاد الطرفین ای اتحاد الموضوع والمحمول من وجه ای من حیث الذات
لانهما لو لم یتحدا من جهة الذات لما صح ان یقال احدهما هو الاخر اذ یمتنع ان یکون الشیئان المتغا ران
فی الذات احدهما هو الاخر ویستدعی تغایر الطرفین من وجه اخر ای من حیث المفهوم لانهما
لو لم یتغایرا لکان الحمل هذرا لانه یکون قولنا السواد لون بمثابة قولنا السواد سواد واللون
لون وایضا لو لم یتغایر لما صح حمل بحسب المعنی لان الحمل نسبة والنسبة تقتضی تغایر المنتسبین
بوجه اذا عرفت ذلک فنقول اذا قلنا ج ب لیس معناه ان حقیقة ج بعینه حقیقة ب
بل معناه ان الشیء الذی یقال له ج یقال له ب فما به الاتحاد اعنی الذات هو الشیء وما به التغایر
هو مفهوم ج او مفهوم ب او کلاهما وما به الاتحاد قد یکون احدهما وقد یکون امرا ثالثا مغایرا

لهما

لهما مثال ما به الاتحاد الذی یکون عین الموضوع المثلث شکل مثال ما به الاتحاد الذی یکون عین
المحمول الشکل مثلث مثال ما یکون ما به الاتحاد مغایرا لهما قولنا الکاتب ضاحک **قال**
والتغایر لا یستدعی قیام احدهما بالاخر والا اعتبار عدم القائم فی القیام لو استدعاه **اقول**
هذا جواب دخل مقدر تقریره ان یقال ان الوجود والعدم یمتنع حملهما علی شیء وذلک لانا اذا قلنا
السواد موجود فلا یخ اما ان یکون السواد نفس کونه موجودا او مغایرا له فان کان الاول کان قولنا
السواد موجود جاریا مجری قولنا السواد سواد والموجود موجود ومعلوم انه لیس کذلک لان
الاول مفید والثانی هذر وان کان الثانی فهو باطل من وجهین الاول انه اذا کان الوجود قائما
بالسواد فالسواد فی نفسه لیس بموجود والا لعاد البحث فیه وکان الشیء الواحد باعتبار
الواحد موجودا مرتین واذا کان کذلک کان الوجود قائما بما لیس بموجود لکن الوجود صفة موجودة
والا لثبت الواسطة بین الموجود والمعدوم وانتم انکرتموها فح یکون الصفة الموجودة حالة فی محل
معدوم وذلک غیر معقول اذ لو جاز ذلک لجاز ان یکون محل هذه الالوان والحرکات غیر موجود
وذلک یوجب الشک فی وجود الاجسام وهو عین السفسطة والثانی انه اذا کان الوجود
مغایرا للماهیة کان مسمی السواد غیر مسمی الوجود فقولنا السواد موجود حکم بوحدة الاثنین
وهو محال فان قلت لیس المراد من قولنا السواد موجود ان مسمی السواد مسمی الوجود بل المراد
ان السواد موصوف بالموجودیة قلت فح ینقل الکلام الی مسمی الموصوفیة فانه اما ان یکون مسمی
السواد مسمی الموصوفیة بالوجود فح یکون قولنا السواد موصوف بالوجود جاریا مجری قولنا
السواد سواد واما ان یکون مغایرا له فالحکم علی السواد بانه موصوف بالوجود حکم بوحدة الاثنین
الا ان یقال المراد من قولنا السواد موصوف بالوجود انه موصوف بتلک الموصوفیة ویلزم التسلسل
وهو محال او رفع الموصوفیة وح یبطل قولنا السواد موجود علی تقدیر کون الماهیة غیر الموجود
تقریر الجواب ان یقال لا یلزم من تغایر المحمول والموضوع قیام احدهما بالآخر فانا اذا قلنا
الحیوان جسم لا یلزم قیام الجسم بالحیوان مع تغایرهما وایضا لا یستدعی کون الوجود قائما علی

يقدم ان يستدعي التغاير القيام اعتبار عدم المحمول القائم مع الموضوع حتى يلزم ان يكون
السواد في نفسه معدوما ويلزم قيام الوجود بالمعدوم بل السواد الموضوع هو السواد
في نفسه لا السواد الموجود او السواد المعدوم فلم تعد البحث ولم يكن الشيء الواحد موجودا
مرتين والجواب عن الوجه الثاني ان الوجود مغاير للماهية والمحمول بالمواطاة هو الموجود وهو
مغاير للماهية من وجه دون وجه والمغايرة من بعض الوجوه لا تمنع الحكم باتحاد المتغايرين
من بعض الوجوه **قال** واثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجودها اولا **اقول**
هذا ايضا اشارة الى جواب دخل وهو قول المتشكك الوجود صفة موجودة والا لثبت الواسطة
بين الموجود والمعدوم فح يكون الصفة الموجودة حاصلة في محل معدوم وذلك غير معقول
تقرير الجواب ان اثبات الصفات التي هي غير الوجود للماهية يستدعي ثبوت الماهية اولا
لان ثبوت الشيء لغيره فرع ثبوت ذلك الشيء في نفسه واما اثبات الصفة التي هي الوجود للماهية
لا يستدعي وجودها فان الوجود ليس صفة موجودة والا لزم التسلسل واذا لم يكن موجودة
لم يكن ثبوته للماهية الا في العقل فلا يقتضي ثبوته للماهية ثبوت الماهية في الخارج والا لكانت
الماهية ثابتة قبل الوجود بل ثبوتها في الخارج هو عين وجودها **قال** وسلبه عنها
لا يقتضي غيرها وثبوتها بل نفيها لا اثبات نفيها وثبوتها في الذهن وان كان لازما لكنه ليس
بشرط **اقول** هذا ايضا جواب دخل مقدر على قوله العدم يحمل على الغير تقريره اذا
قلنا السواد معدوم فقد حكمنا بسلب الوجود عن ماهية السواد وسلب الوجود عن ماهية
السواد لا يمكن ما لم يتميز السواد عن غيره وكل ما يتميز عن غيره فله تعين في نفسه وكل ما له تعين
في نفسه فله ثبوت في نفسه فالسواد لا يمكن سلب الوجود عنه الا اذا كان ثابتا في نفسه فيكون
حصول الوجود له شرطا في سلب الوجود عنه هذا خلف تقرير الجواب ان سلب الوجود عن
الماهية لا يقتضي كون الماهية متميزة عن غيرها ثابتة في نفسها فان التميز صفة غير الماهية
وكذلك الثبوت والمسلوب عنه هو نفس الماهية لا الماهية مع ثبوتها بل نفيها اي بل سلب الوجود
عنها

عنها يقتضي نفيها لا اثبات نفيها بان يكون الماهية متصفة بثبوت النفي فان سلب الوجود
عنها لا يتوقف على اثبات نفيها فان اثبات النفي لها صفة غير الماهية والماهية هي المسلوب
عنها لا الماهية مع صفة غيرها فاذن لا يكون حصول الوجود شرطا في سلب الوجود عنها لا يقال
ان المسلوب عنه الوجود موجود في الذهن فالمسلوب عنه هو الماهية الموجودة في الذهن لا الماهية
من حيث هي فيكون حصول الوجود في الذهن شرطا لسلب الوجود عنه لانا نقول الوجود لا يسلب
عنها مع اعتبار انها موجودة في الذهن فان كونها موجودة في الذهن صفة مغايرة لها والمسلوب
عنه هو الموصوف فقط لا باعتبار كونه موصوفا بهذه الصفات وغيرها فان كان بحيث يلزمه هذه
الصفة وهو ثبوته في الذهن فثبوته في الذهن وان كان لازما لكنه ليس بشرط في سلب الوجود عنه
قال والحمل والوضع من المعقولات الثانية يقالان بالتشكيك وليست الموصوفية ثبوتية
والا لتسلسل **اقول** الحمل والوضع من المعقولات الثانية اذ يعتبر عروضها للمعقولات
الاولى من حيث هي في العقل ولم يوجد في الخارج موجود هو حمل او وضع والحمل والوضع يقال
كل منهما على افراده بالتشكيك فان حمل بعض المحمولات اولى واقدم في الحملية من حمل بعض اخر وكذا
الوضع والموصوفية ايضا من الاعتبارات العقلية وليست موجودة في الاعيان والا لكانت
وصفا لشيء اخر لانها لا يمكن تصورها الا مع غيرها فيكون للموصوفية موصوفية اخرى ويتسلسل
قال ثم الموجود قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض **اقول** الموجود على
قسمين موجود بالذات وموجود بالعرض وذلك لان الموجود اما ان يكون له وجود مستقل
في الاعيان بان يكون له وجود بنفسه او لا والاول هو الموجود بالذات كالجسم والسواد والثاني هو
الموجود بالعرض كاعدام الملكات وكالانسان للفرس **قال** واما الموجود في الكتابة
والعبارة فمجازي **اقول** الشيء قد يكون له وجود في الاعيان وقد يكون له وجود في الذهن
ويقال للموجود في الاعيان وللموجود في الذهن انه موجود حقيقة وقد يكون له وجود في اللفظ
وقد يكون له وجود في الكتابة ويقال لكل منهما انه موجود بالمجاز والعلاقة المجوزة كون كل منهما

دالا على الموجود في الذهن او الخارج بحسب الوضع **قال** والمعدوم لا يعاد لامتناع
الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود ولو اعيد تخلل العدم بين الشيء ونفسه ولم يبق فرق
بينه وبين المبتدا وصدق المتقابلان عليه دفعة ويلزم التسلسل في الزمان **اقول** اختلف
في جواز اعادة المعدوم بعينه اي مع جميع عوارضه المشخصة فذهب اكثر المتكلمين الى جوازها وذهب الحكماء
وابو الحسين البصري والكرامية الى امتناعها واختار المصنف مذهب الحكماء واحتج عليه بوجوه خمسة
الاول ان المعدوم ليس له هوية ثابتة فلا يعاد لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود
لانه لو صح الحكم عليه بصحة العود فالاشارة العقلية بصحة العود ان كانت الى صورته التي في الذهن
فهي يستحيل وقوعها في الاعيان وعلى تقدير وقوعها لم تكن معادة لانها مثال المعدوم الذي فرض
انه معاد لا نفسه وان كانت الى ما يماثل الصورة التي في الذهن وما يماثل الصورة التي في الذهن لا
يلزم ان يكون ذلك المعدوم بعينه فيلزم ان يكون كل ما يماثله معادا فان الصورة التي في الذهن يماثلها
اشياء كثيرة وان كانت الى نفس ذلك المعدوم ولا هوية له فيستحيل الاشارة اليه بصحة العود فلا
يصح الحكم عليه بصحة العود فلا يصح عوده والا لكان الحكم بصحة العود صحيحا وقد بينا انه غير صحيح
فالحاصل ان القول بصحة العود يؤدي الى القول بان كل مستانف معاد او القول بان المعدوم
حال العدم له هوية ثابتة وكلاهما باطل والقول بصحة العود باطل فان قيل قولكم لا يصح الحكم عليه
حكم عليه فلا يخلو اما ان يكون هذا الحكم صحيحا او لا فان كان الاول فقد صح الحكم على المعدوم واذا صح
الحكم عليه صح الاشارة اليه فلا يمتنع الحكم عليه بصحة الاعادة وان لم يكن هذا الحكم صحيحا فيكون نقيضه
وهو قولنا يصح الحكم عليه بصحة العود صحيحا وهو المطلوب اجيب بان هذا الحكم صحيح قوله فان كان
صحيحا فقد صح الحكم على المعدوم قلنا لا يلزم من صحة هذا الحكم صحة الحكم على المعدوم فان هذا
الحكم على الحكم بصحة العود لا على المعدوم فان قيل هذا الدليل معارض بان نقول المعدوم ليس له هوية
ثابتة فيجوز عوده لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بامتناع العود لانه لو صح الحكم عليه
بامتناع العود والاشارة العقلية بامتناع العود ان كانت الى صورته التي في الذهن فيلزم عدم

وقوعها ولا يلزم منه امتناع عود المعدوم وان كانت الى ما يماثلها وهو كثير فيلزم امتناع
كل مستانف وان كانت الى نفس ذلك المعدوم ولا هوية له فيستحيل الاشارة اليه بامتناع العود
فلا يصح الحكم عليه بامتناع العود فلا يمتنع العود عليه والا يصح الحكم عليه بامتناع العود وقد
بينا انه ممتنع والحاصل ان القول بامتناع العود يؤدي الى القول بامتناع كل مستانف او القول
بان المعدوم حال العدم له هوية ثابتة وكلاهما باطل فالقول بامتناع العود باطل اجيب بانه لا
يستحيل الاشارة اليه بامتناع العود اليه لان الاشارة بامتناع العود لا يتوقف على هويته الثابتة
فان ما لا ثبوت له يجوز ان يشار اليه بامتناع العود بخلاف الاشارة بصحة العود فان ما لا هوية له
يستحيل الاشارة اليه بصحة العود فان امتناع العود لاجل عدم هويته الثابتة فيجوز ان يشار اليه
بامتناع العود بسبب عدم هويته الثابتة وصحة العود لا يكون لاجل عدم هويته الثابتة فلا يجوز
ان يشار اليه بصحة العود لاجل عدم هويته الثابتة والحاصل ان صحة الحكم بامتناع العود عليه
باعتبار ان صورته حاصلة في الذهن وامتناع العود باعتبار انه نفي محض لا هوية له يقبلها العقل
واما صحة الحكم بصحة العود باعتبار ان صورته في الذهن وصحة العود باعتبار انه نفي محض لا هوية له
فغير متصور ولا يقبلها العقل الثاني لو اعيد المعدوم يكون اعادته بوجود عينه الذي هو المبتدا
بعينه فيتخلل العدم بين الشيء ونفسه وتخلل العدم بين الشيء الواحد غير معقول الثالث لو جاز اعادة
المعدوم لجاز ان يوجد مثله مبتدا في وقت اعادته وانه اذا جاز ان يوجد فرد من افراد ماهية
نوعية لا يكون نوعها منحصرا في شخص متكيف بعوارض مشخصة بعد العدم جاز ان يوجد ابتداء بطريق
الاولى فلم يبق فرق بين المعاد والمثل المبتدا فان الفارق بينهما لا يكون الماهية ولا عوارضها المشخصة
لعدم الاختلاف فيها فان فرق بان المثل ليس هو الذي عدم والمعاد هو الذي عدم فقد صار
المعدوم في حال العدم مشارا اليه وكل ما هو مشار اليه فهو ثابت وهو محال فلم يبق بينهما فرق
فيكون المبتدا معادا هذا خلف الرابع لو اعيد المعدوم لصدق المتقابلان معا والتالي ظاهر
الفساد بيان الملازمة انه لو اعيد ما زال عنه الوجود فالوجود الثاني اما ان يكون العين الوجود

يكون هو

الاول او غيره فان كان الثاني لم يكن المعدوم بعينه معادا لان ما وجد ثانيا موجود اخر غير الاول وان كان الاول فيكون ذلك الشيء بعينه مبتدا ومعادا معا فيصدق المتقابلان عليه الخامس

محض بامتناع عود الزمان وتقريره انه لو اعيد الزمان فلا يخلو اما ان يكون بين المعاد والمبتدا مغايرة او لا فان كان الثاني يلزم ان لا يكون المعاد معادا بل مبتدا هذا خلف وان كان بينهما مغايرة فلا يكون المغايرة بالماهية والوجود ولوازمهما بل بالقبلية والبعدية فيلزم ان يكون المبتدا في الزمان المتقدم والمعاد في الزمان المتاخر فيلزم ان يكون للزمان زمان آخر ويمكن عود الزمان الثاني ويلزم التسلسل **قال** والحكم بامتناع العود لامر لازم للماهية **اقول**

لما فرغ عن الاحتجاجات على امتناع العود اشار الى جواب استدلال من زعم انه يجوز عوده تقرير الاستدلال بان الشيء بعد العدم ان كان ممتنعا للماهية او لشيء من لوازمها لزم امتناع وجوده مبتدا وان كان ممتنعا لامر غير لازم فعند زوال ذلك الغير يزول الامتناع تقرير الجواب ان المعدوم بعد العدم ممتنع الوجود وذلك الامتناع للماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود وهذا الوصف امر لازم للماهية بعد العدم وامتناع الماهية بعد العدم بسبب هذا اللازم لا يقتضي امتناع الماهية مطلقا **قال** وقسمة الموجود الى الواجب والممكن ضرورية ورد على الموجود من حيث هو قابل للتقييد وعدمه **اقول** الموجود اما ان يكون بحيث لا يفتقر الى الغير من دون التفات الى غيره بحسب الوجود او لا والاول هو الواجب والثاني هو الممكن وهذه القسمة ضرورية لا يفتقر الى برهان وقد وردت على الموجود من حيث هو هو اي الموجود لا بشرط شيء الذي هو قابل للتقييد وعدمه لا الموجود المقيد فان الموجود بشرط ان يكون معه قيد كالوجوب او الامكان او بشرط ان لا يكون معه قيد يستحيل ان ينقسم الى الاقسام المتباينة لان مورد القسمة مشترك بين الاقسام والموجود بشرط شيء او لا شيء لم يكن مشتركا بينهما **قال** والحكم على الممكن بامكان الوجود حكم على الماهية لا باعتبار العدم والوجود **اقول** هذا جواب عن اعتراض على القول بالامكان تقرير الاعتراض ان يقال القول بالامكان ممتنع لان المحكوم عليه

بالامكان اما ان يكون موجودا او معدوما فان كان موجودا فهو حال الوجود لا يقبل العدم لاستحالة الجمع بين الوجود والعدم واذا لم يقبل العدم امتنع حصول امكان الوجود والعدم وان كان معدوما فهو حال العدم لا يقبل الوجود واذا لم يقبل الوجود امتنع حصول امكان الوجود والعدم واذا امتنع خلو الشيء عن الوجود والعدم وكان كل منهما منافيا للامكان استحال حصول الامكان للشيء فالقول بالامكان ممتنع تقرير الجواب ان يقول القسمة في قوله المحكوم عليه بالامكان اما ان يكون موجودا او معدوما ليست بحاصرة لان المفهوم منه ان المحكوم عليه بالامكان اما ان يكون مع الوجود او مع العدم وهنا قسم اخر وهو ان لا يكون مع احدهما وهو ان يكون الحكم بالامكان على الماهية من حيث هي لا مع اعتبار العدم او الوجود حتى يلزم المحذور المذكور فان حال الماهية ليست منحصرة في حال الوجود او حال العدم لان هذين الحالين عند اعتبار الماهية مع الغير اما عند اعتبارها لا مع الغير يكون الماهية وحدها لا موجودة ولا معدومة والماهية من حيث هي قابلة للوجود والعدم فلا يستحيل الحكم عليها بالامكان **قال** ثم الامكان قد يكون آلة في التعقل وقد يكون معقولا باعتبار ذاته **اقول**

لما اجاب عن الاعتراض اراد ان يحقق ماهية الامكان من حيث له اعتبار عقلي ليندفع الشبهة الواردة على الامكان اعلم ان الشيء قد يكون معقولا باعتبار ذاته ينظر فيه العقل ويحكم انه موجود او معدوم وقد يكون له للعاقل في تعقله ولا ينظر العاقل فيه بل ينظر به فيما هو آلة لتعقله مثلا العاقل يعقل السما بصورة في عقله فيكون الصورة في العقل السما آلة للعقل في تعقله للسما ويكون معقوله السما ولا ينظر حينئذ في الصورة التي بها يعقل السما ولا يحكم عليها بحكم بل يعقل بتلك الصورة ان المعقول هو السما ثم اذا نظر الى تلك الصورة ويجعلها معقولة له باعتبار ذاتها منظورا فيها لا آلة في النظر الى غيرها وجدها عرضا قائما بمحل هو العقل ممكنا وجوده وهكذا الامكان قد يكون آلة للعاقل في تعقله بها يعرف حال الممكن في ان وجوده كيف يعرض لماهيته ولا ينظر في كون الامكان موجودا او غير موجود جوهرا او عرضا واجبا او

ممكنا وقد يكون معقولا باعتبار ذاته فينظر في وجوده او امكانه او وجوبه او جوهريته او عرضيته ولا يكون بهذا الاعتبار امكانا للشي بل كان عرضا في محل هو العقل وممكنا في ذاته ووجوده وغير ماهيته فهو من حيث هو امكان لا يوصف بكونه موجودا او غير موجود ممكنا او غير ممكن واذا وصف بشي من ذلك لا يكون ح امكانا بل يكون له امكان اخر **قال** وحكم الذهن على الممكن بالامكان يجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل لان الامكان عقلي **اقول** هذا جواب اعتراض على ان الامكان اعتبار عقلي ثابت في الذهن لا تحقق له في الخارج تقرير الاعتراض ان حكم الذهن بامكان الممكن لا يخلو ان يكون مطابقا للمحكوم عليه او لا فان لم يكن مطابقا كان جهلا فكان حاصله ان الذهن حكم بالامكان على ما ليس في نفسه ممكنا وان كان مطابقا كان الشي في نفسه ممكنا فيكون الامكان متحققا في الخارج تقرير الجواب ان نقول حكم الذهن على الممكن بالامكان يجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل لان الامكان اعتبار عقلي وقد عرفت ان الحكم بالامور العقلية على الشي لا يجب ان يكون مطابقا لما في الخارج بل يجب ان يكون مطابقا في نفس الامر باعتبار العقل وقد وقع في بعض نسخ المتن هكذا وحكم الذهن على الممكن بالامكان اعتبار عقلي فيجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل وهو غير مستقيم لان حكم الذهن اعتبار عقلي سوا كان بالامكان على الممكن او بغير الامكان على غير الممكن لان الحكم من المعقولات الثانية فلو كان كون حكم الذهن اعتباريا موجبا لوجوب اعتبار مطابقته لما في العقل لكان جميع الاحكام يجب ان يكون مطابقا لما في العقل وليس كذلك فان الحكم بالامور الخارجية على مثلها يجب ان يعتبر مطابقته لما في الخارج والعبارة المستقيمة ما اوردناه ولعل العبارة الاخرى سهو وقع من الناسخين **قال** والحكم بحاجة الممكن ضروري وخفاء التصديق لخفاء التصور غير قادح **اقول** الممكن لما كان كل من طرفي الوجود والعدم بالنسبة اليه على السوية احتاج في ترجيح احد طرفيه على الاخر الى مرجح يرجحه والحكم بان الممكن محتاج الى مرجح يرجح احد جانبيه على الاخر ضروري لا يحتاج الى برهان فان كل عاقل تصور الممكن والحاجة حكم

حكم بالضرورة انه محتاج الى المرجح قوله وخفاء التصديق لخفاء التصور غير قادح اشارة الى دخل مقدر تقريره انا لما عرضنا هذه القضية على العقل مع قولنا الواحد نصف الاثنين وجدنا التفاوت بينهما فان الاولى فيها خفاء بالنسبة الى الثانية والتفاوت بينهما بالخفاء والظهور يدل على ان الاولى غير ضرورية تقرير الجواب ان الضروريات قد يكون التصديق بها خافيا بسبب خفاء التصورات الواقعة فيه وخفاء التصديق بسبب خفاء تصوراته غير قادح في كونه ضروريا فان التصديق الضروري قد يتوقف على تصورات مكتسبة **قال** والموثرية اعتبار عقلي **اقول** هذا جواب عن شبهة واردة على ان الممكن محتاج الى الموثر تقرير الشبهة انه لو احتاج الممكن الى موثر لكانت موثريته الموثر في ذلك الاثر اما ان يكون وصفا ثبوتيا او لا والقسمان باطلان فالقول بالموثرية باطل اما بطلان الاول فلان الموثرية لو كانت ثبوتية فاما ان يكون نفس الموثر او الاثر او غيرهما والاول والثاني باطلان لانها نسبة بينهما والنسبة تغاير كلا من المنتسبين وكذا الثالث لانها لو كانت مغايرة لهما لكان ممكنا ضرورة توقفها على المنتسبين وهما غيرها والموقوف على الغير ممكن فيفتقر الى موثر وموثرية والموثرية فيه زائدة ويلزم التسلسل واما بطلان الثاني وهو ان لا يكون ثبوتية فلان الموثرية نقيض للاموثرية التي يصح حملها على المعدوم والمحمول على المعدوم عدمي فيكون اللاموثرية عدمية فيكون الموثرية ثبوتية تقرير الجواب ان الموثرية امر اضافي اعتباري يثبت في العقل عند تعقل صدور الاثر عن الموثر فان تعقل ذلك يقتضي ثبوت امر في العقل هي الموثرية كما في سائر الاضافات **قال** والموثر يوثر في الاثر لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم **اقول** هذا ايضا جواب عن شبهة اخرى واردة على ان الممكن محتاج الى الموثر تقريرها ان الموثر اما ان يوثر في الاثر حال وجود الاثر او حال عدمه والاول باطل لامتناع تحصيل الحاصل وكذا الثاني لان حال العدم لا اثر ولا تاثير لان التاثير ان كان عين حصول الاثر عن الموثر بحيث لا اثر فلا تاثير وان كان مغايرا فالكلام فيه كالكلام في الاثر تقرير الجواب ان الموثر انما يوثر في الاثر لا من حيث هو

جواب

موجود ولا من حيث هو معدوم فان قيل على هذا يلزم الواسطة وهو محال اجيب بانا لم نقل ان
للماهية حالا غير حال الوجود والعدم حتى يلزم الواسطة بين الوجود والعدم بل نقول ان المؤثر مؤثر في الماهية من
حيث هي لا في الماهية من حيث هي موجودة او معدومة والماهية من حيث هي غير الماهية من حيث
هي موجودة او معدومة وان كانت لا تخلو عن احدهما فان قيل اذا كان الماهية لا تنفك عن احدهما
فتأثير الماهية لا يخلو عن احدى الحالتين فيلزم المحذور اجيب بانه ان اريد بحال وجود الاثر زمان
وجود الاثر او آن وجوده فليس يمتنع ان يؤثر المؤثر في الاثر في زمان وجود الاثر لان المعلول لا
تأخر له بالزمان عن العلة وان اريد به المقارنة الذاتية للاثر بالنسبة الى المؤثر فهو محال ونحن نقول
انما يؤثر فيه لا من حيث هو موجود ولا معدوم **قال** وما يؤثر المؤثر في الماهية ويلحقه وجوب
لاحق **اقول** هذا ايضا جواب عن شبهة ثالثة واردة على ان الممكن يحتاج الى المؤثر
تقريرها ان المؤثر اما ان يؤثر في الماهية او في الوجود او في اتصاف الماهية بالوجود والاول
محال لان الماهية لو كانت بتأثير الغير يلزم عدمها عند عدم ذلك الغير لان ما بالغير يلزم
من ارتفاع الغير ارتفاعه فلو كان السواد سوادا بالغير لزم ان لا يكون السواد سوادا
عند عدم ذلك الغير وهو محال لان السواد يستحيل ان لا يكون سوادا سواء ارتفع الغير او
لم يرتفع وكذا الثاني وهو ان يكون تأثيره في الوجود محال والا لزم ان لا يبقى الوجود وجودا
عند فرض عدم ذلك المؤثر وهو محال على ما مر وكذا الثالث وهو ان يكون تأثيره في موصوفية
الماهية بالوجود محال لوجهين احدهما ان الموصوفية امر عدمي لانها لو كانت وجودية
لكانت قائمة بالماهية اذ يمتنع ان يكون جوهرا ويلزم التسلسل واذا كانت عدمية امتنع
ان يكون اثرا للمؤثر الثاني انها لو كانت مستندة الى المؤثر لكان تأثير المؤثر اما في ماهيتها
او وجودها وكلاهما محال او في اتصافها بالوجود ويعود الكلام فيه تقرير الجواب ان
تأثير المؤثر في الماهية وتأثيره فيها هو ان يحققها لا ان يحقق وجودها لامتناع تحقق الوجود
قوله تأثيره في الماهية محال لان كون السواد سوادا لو كان بالغير لوجب ان لا يكون السواد
سوادا

سوادا عند عدم الغير قلنا تأثيره في الماهية هو ان يجعل السواد متحققا لا ان يجعل السواد
سوادا فكون السواد متحققا يكون بالغير لا كون السواد سوادا فيلزم من انتفاء الغير انتفاء كون
السواد لا انتفاء كون السواد سوادا فاما اذا فرض السواد سوادا فقد وجب سواديته بسبب
العرض وجوبا لاحقا مترتبا على الفرض ومع ذلك الفرض يمتنع تأثير المؤثر فيه فانه يكون ايجادا
لما فرض موجودا بالفعل اما قبل ذلك الفرض فيمكن ان يوجد المؤثر السواد على سبيل
الوجوب ويكون ذلك الوجوب سابقا على وجوده وقد عرفت الفرق بينهما **قال**
وعدم الممكن مستند الى عدم علته **اقول** هذا ايضا جواب اعتراض على ان الممكن محتاج
الى المؤثر تقرير الاعتراض انه لو افتقر الممكن في ترجح احد طرفيه الى المؤثر لافتقر في ترجح
طرفه العدم الى المؤثر والتالي باطل لان المرجح لا بد له من اثر والعدم نفي محض فيستحيل اسناده
الى المؤثر تقرير الجواب ان عدم الممكن المتساوي الطرفين ليس نفيا محضا وعدم العلة ليس نفيا
محضا بل كل من عدم المعلول الممكن وعدم العلة امر عقلي ويجوز ان يعلل الامر العقلي بالامر
العقلي فيجوز ان يستند عدم الممكن الى عدم علته العقلي المتميز احدهما عن الاخر في العقل
فان العقل يحكم ضروريا بان العلة اذا رفعت فرفع المعلول فيها يستند ارتفاع المعلول الى
ارتفاع علته **قال** والممكن الباقي مفتقر الى المؤثر لوجود علته **اقول**
ذهب الحكماء والمتأخرون من المتكلمين الى ان الممكن الباقي مفتقر الى المؤثر وذلك لان علة حاجة
الى المؤثر هو الامكان وهو حال البقاء حاصل لان الامكان للممكن ضروري واذا كانت العلة
متحققة كان المعلول متحققا فيكون حال البقاء مفتقرا الى المؤثر لوجود علة الافتقار وهو
الامكان **قال** والمؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث **اقول** هذا جواب عن دخل
مقدر تقريره لو افتقر الباقي في حال بقائه الى المؤثر فالمؤثر اما ان يكون له فيه تأثير او لا يكون
وكلاهما محال لان اما الاول فلان التأثير يستدعي حصول اثر فالاثر الحاصل منه اما ان يكون هو
الوجود الذي كان حاصلا قبل ذلك واما ان يكون امرا جديدا والاول محال لامتناع تحصيل

الحاصل والثاني ايضا محال لانه ح يكون تاثير المؤثر في امر جديد لا في الباقي وقد فرضناه
انه اثر في الباقي هذا خلف واما الثاني وهو ان لا يكون له فيه تاثير فهو ايضا باطل لانه ح
لا يكون هناك اثر لامتناع حصول الاثر بدون التاثير واذا لم يكن فيه منه اثر كان مستغنيا
عن المؤثر وقد فرضنا افتقاره اليه هذا خلف تقرير الجواب ان المؤثر حال البقا يفيد
اثرا ليس هو الوجود الذي كان حاصلا قبل ذلك بل امرا جديدا هو بقا الوجود الذي
كان حاصلا قبل ذلك وبه صار باقيا فلا يلزم ان لا يكون تاثيره في الباقي حتى يلزم خلاف
الفرض فان الباقي هو الوجود الاول المتصف بصفة البقا اي الاستمرار ولا يلزم من
تاثيره في امر جديد غير الوجود الاول عدم تاثيره في الوجود الاول المتصف بالبقا لان
عدم تاثيره في المطلق لا يقتضي عدم تاثيره في المقيد **قال** ولهذا جاز استناد
القديم الممكن الى المؤثر الموجب لو امكن فلا يمكن استناده الى المختار **اقول** اي ولاجل
ان الممكن محتاج الى المؤثر جاز استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب لو امكن المؤثر الموجب
فان الشي المستند الى المؤثر انما يستند اليه بسبب انه ممكن يجب بغيره ومفهوم كونه ممكنا واجبا
بغيره لا يمتنع ان يكون واجب الوجود بغيره فانما يكون مستندا الى الغير فالقديم الممكن
الواجب بالغير جاز ان يستند الى مؤثر موجب ولا يمكن استناد الممكن القديم الى المؤثر المختار
لان المختار انما يفعل بالقصد والاختيار والقصد انما يتوجه الى تحصيل شي معدوم لامتناع
توجه القصد الى الموجود والا لكان تحصيلا للحاصل وهو محال والشي المعدوم الذي يتوجه
القصد الى تحصيل وجوده يكون حادثا لانه حدث بعد العدم فلا يكون تاثيره في القديم فلا
يمكن استناد القديم اليه **قال** ولا قديم سوى الله تعالى لما ياتي **اقول** لما
ذهب الحكما الى ان الموجودات كلها محدثة حدوثا ذاتيا فالقديم الذي يكون بازاء المحدث بالحدوث
الذاتي لا يكون عندهم سوى الله تعالى واما القديم الذي بازاء المحدث بالحدوث الزماني عندهم
هو الله تعالى والعقول والنفوس السماوية والاجرام الفلكية بذواتها وصفاتها المعينة لا حركاتها

فان كل

فان كل واحدة من حركاتها مسبوقة بحركة اخرى لا اول لها والاجسام العنصرية بهيولاها
وباقي الموجودات محدثة واما الاشاعرة فعندهم جميع الممكنات محدثة بحدوث الزماني و
القديم هو الله تعالى واما الصفات فمن جعلها مغايرة للذات جعلها قدما ومن جعلها
غير مغايرة لم يجعلها قدماء لان القدما عندهم اشيا متغايرة كل واحد منها قديم وهم
لا يقولون بالتغاير لا في الذوات اي الصفات ولا يقولون بالتغاير ولا في الصفات مع الذات
والمعتزلة يفرقون بين الثبوت والوجود ولا يقولون بوجود القدما والاحوال الخمسة هي
قول ابي هاشم وحده فانه علل القادرية والعالمية والحيية والموجودية بحالة خامسة هي الالهية
واما الحرنانيون فقد اثبتوا قدما خمسة حيان فاعلان وهما الباري والنفس وعنوا بالنفس ما يكون
مبدا للحيوة وهي الارواح البشرية والسماوية وواحد منفعل غير حي وهو الهيولي واثنان ليسا
بحيين ولا فاعلين ولا منفعلين وهما الدهر والخلا وذهب المصنف الى انه ليس في الوجود
قديم سوى الله تعالى لما سياتي من ان كل ما سوى الله تعالى من الموجودات ممكن وكل ممكن
حادث **قال** ولا يفتقر الحادث الى المدة والمادة والا لزم التسلسل **اقول**
ذهب الحكما الى ان كل حادث مفتقر الى مدة ومادة اما افتقاره الى المدة فلان الحادث بعد
ما لم يكن له قبل لم يكن فيه ليس كقبلية الواحد على الاثنين التي يوجد بها ما هو قبل وما هو بعد
معا بل قبلية قبل لا يثبت ذلك القبل مع البعد بل يزول عند تجدد البعد وليس تلك القبلية
هي نفس العدم فان العدم كما صح ان يكون قبل وقد صح ان يكون بعد والقبلية يمتنع ان يكون بعد
ولا ذات الفاعل فان ذات الفاعل قد يكون قبل وقد يكون مع وقد يكون بعد فهي شي اخر يتجدد
ويتصرم فهو غير قار الذات متصل في ذاته اذ من الجائز ان يفرض متحرك يقطع مسافة يكون
حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته ويكون ابتدا حركته قبل هذا الحادث ويكون من ابتدا
الحركة وحدوث هذا الحادث قبليات وبعديات متجددة متصرمة مطابقة لاجزاء المسافة
والحركة فظهر ان هذه القبليات (اي معروضات لها) متصلة اتصال المسافة والحركة فاذن ثبت ان كل حادث

ظ هذا بان يكون ذلك الشي الاخر غير قار الذات متصلا في ذاته

و قوله وذلك لان الشيء ... لكون القبلية والبعدية المذكورتين عارضتين
للزمان بالذات ولغيره بواسطة وقد تقدم ... انهما من الاعراض الاولية
للزمان لا يعرضان لغيره الا بواسطة وبهذا ينقطع سلسلة السؤال بالزمان
دون غيره

مسبوق بوجود غير قار لذاته متصل اتصال المقادير وهو الزمان فوجود القبلية
والبعدية اللتين لا يجتمعان الدالتان على وجود الزمان فان الزمان هو الذي يلحقه لذاته
القبلية والبعدية اللتان لا توجدان معا وذلك لان الشيء قد يكون قبل شيء آخر قبلية لا تجامع
البعدية لكن لا لذاته بل لوقوعه في زمان هو قبل زمان ذلك الآخر فالقبلية والبعدية اللتين
بسبب الزمان واما الزمان فليس بسبب شيء بل ذاته المنصرمة المتجددة صالحة للحوق هذين
المعنيين بها لا لشيء آخر فاذن هو بهما يدل على وجود الزمان وهما اضافيتان لا توجدان الا
باعتبار العقل لان الجزئين من الزمان اللذين يلحقهما القبلية والبعدية لا يوجدان معا في
الاعيان فكيف يوجد الاضافة اللاحقة بهما لكن ثبوتهما في العقل للشيء دل على وجود
معروضهما بالذات اعني الزمان مع ذلك الشيء فلذلك يستدل بعروض القبلية للعدم على وجود
زمان يقارنه قيل القبلية ليست بموجودة في الخارج اذ لو كانت موجودة فيه لكانت القبلية
الواحدة قبل موجود آخر بقبلية اخرى ويتسلسل اجيب بان القبلية من الاعتبارات
العقلية فهي من حيث انها قبلية لا تكون مختصة بزمان بهذا الاعتبار تكون قبلية لشيء آخر
ومن حيث انها في زمان معين كان حكمه حكم سائر الموجودات في لحوق قبلية اخرى
يعتبرها الذهن ولا يتسلسل بل ينقطع عند انقطاع العقل وقيل ايضا ان القبلية والبعدية
اضافيتان يجب ان يوجدا معا فلا يمكن عدم المجامعة وقد قيل انهما لا يجتمعان هذا خلف
اجيب بانهما اضافيتان عقليتان يجب ان يوجد معروضاهما معا في العقل ولا يجب ان
يوجدا معا في الخارج قيل لو اتصف عدم الحادث بالقبلية لزم اتصاف المعدوم بالصفة
الثبوتية وهو محال اجيب بان عدم الحادث ليس نفيا محضا لانه مقيد بشيء بل هو امر معقول
والقبلية ايضا عقلية فيجوز عروض القبلية الاعتبارية لعدم الحادث الذي امر معقول
ثابت في العقل قيل ان اجزاء الزمان بعضها سابق على البعض بهذا السبق المذكور
في عدم الحادث فلو اقتضى هذا السبق الزمان يلزم ان يكون للزمان زمان آخر اجيب

بان

بان عروض هذا السبق لاجزاء الزمان لذاتها لا بسبب زمان آخر لان الزمان متقض
لذاته فلا يحتاج في عروض السبق لبعض اجزائه الى عروضه لشيء آخر بخلاف غير الزمان
قيل لا يجوز عروض السبق لبعض اجزاء الزمان لذاته وذلك لان اجزاء الزمان ان كانت
متساوية في الماهية استحال تخصيص بعضها بالتقدم وبعضها بالتأخر وان لم يكن متساوية في
الماهية كان انفصال كل جزء عن الآخر بماهيته فيكون اجزاء الزمان منفصلا بعضها عن البعض
فلا يكون الزمان متصلا واحدا بل مؤلفا من آنات وايضا لو جاز عروض القبلية والبعدية اللتين
لا يجتمعان في اجزاء الزمان من غير زمان يغايرها لجاز عروض القبلية لعدم الحادث من غير
زمان يغايرهما فان قيل عروض القبلية والبعدية في اجزاء الزمان من غير زمان مغاير ممكن بان
يكون كل جزء من اجزاء الزمان مسبوقا بجزء آخر فلا يحتاج الى اعتبار زمان آخر مغاير لهما فان
المعنى بكون اليوم متأخرا عن الامس انه غير حاصل عند حصول الامس اما اذا كان للحوادث
اول لا يمكن اعتبار كون العدم قبل وجود الحادث من غير زمان لانه اذا كان حادث قبل جميع
الحوادث لم يمكن ان يكون عدم هذا الحادث الاول قبل وجوده لانه اذا لم يكن شيء عند عدمه
فلا يمكن ان يشير الى شيء ماض يقال انه ما كان حاصلا عند حصوله اجيب بان معنى قولنا اليوم
متأخر عن امس ليس هو انه لم يوجد معه لان اليوم ايضا لم يوجد مع الغد ولئن سلم ان معناه انه
لم يوجد معه كان هذه المعية اضافة متعارضة لهما مغايرة لذاتيهما وكان المعقول منه ان اليوم ما
حصل في الزمان الذي حصل فيه الامس ح يعود التسلسل وان لم يكن معناه انه لم يوجد معه
بل كان معناه ان اليوم لم يوجد حين كان الامس ولفظة كان مشعرة بمضي زمان وذلك يقتضي ايضا
ان يكون للزمان زمان آخر والقول بعينه الزمان للحركة ايضا يقتضي بمثل هذا وقوع الزمان
في زمان آخر والجواب ان ماهية الزمان هي اتصال التصرم والتجدد وذلك الاتصال لا يتجزى الا
في الوهم فلا يكون للزمان اجزاء بالفعل وليس فيه تقدم وتأخر قبل التجزية فاذا فرض له اجزاء التقدم
والتأخر يعرضان لها لذاتها لا بسبب يتصور عروضهما لغير الاجزاء حتى يصير الاجزاء بسبب

التقدم والتأخر العارضين لها بحسب تصور عروضهما لغيرها متقدما ومتأخرا بل تصور
عدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان يستلزم تصور تقدم وتأخر للأجزاء المفروضة
لعدم الاستقرار لا لشيء آخر وهذا معنى لحوق التقدم والتأخر الذاتيين له وأما ما حقيقته
غير عدم الاستقرار يقارنها عدم الاستقرار كالحركة وغيرها فإنما يصير متقدما ومتأخرا
بتصور عروضها لعدم الاستقرار وهذا هو الفرق بين ما لحقه التقدم والتأخر لذاته وبين
ما لحقه بسبب غيره فإنا إذا أملنا اليوم وأمس لم يحتج إلى أن نقول اليوم متأخر عن أمس لأن
نفس مفهوميهما مشتمل على معنى هذا التأخر أما إذا أملنا العدم والوجود احتجنا إلى
اقتران معنى التقدم بأحدهما حتى يصير متقدما وأما المعية فمعية ما هو في الزمان للزمان
غير المعية بالزمان أعني معية شيئين يقعان في زمان واحد لأن الأولى تقتضي نسبة واحدة
لشيء غير الزمان إلى الزمان هي متى ذلك الشيء والأخرى تقتضي نسبتين لشيئين يشتركان
في منسوب إليه واحد بالعدد هو زمان ما ولذلك لا يحتاج في الأول إلى زمان مغاير للموصوف
بالمعية ويحتاج في الثانية إليه وأما افتقار الحادث إلى المادة فلأن كل حادث فقد كان
قبل وجوده ممكن الوجود وإلا لزم الانقلاب وكان إمكان وجوده حاصلا قبل وجوده
وليس ذلك الإمكان هو قدرة القادر عليه لأن السبب في كون المحال غير مقدور عليه كونه غير
ممكن في نفسه والسبب في كون غير المحال مقدورا عليه كونه ممكنا في نفسه فلو كان هو قدرة
القادر عليه لكان إذا قيل في المحال إنه غير مقدور عليه لأنه غير ممكن في نفسه فقد قيل
إنه غير مقدور عليه لأنه غير مقدور عليه وإنه غير ممكن في نفسه لأنه غير ممكن في نفسه وهذا
هذر فقد بان أنه غير كون القادر عليه قادرا عليه وليس الإمكان شيئا معقولا بنفسه يكون
وجوده لا في موضوع بل هو إضافي يكون للشيء بالقياس إلى وجوده كما يقال الجسم يمكن أن يصير
أبيض بوجه أو بالقياس إلى صيرورته شيئا آخر كما يقال الجسم يمكن أن يصير أبيض فيكون الإمكان
أمرا معقولا بالقياس إلى شيء آخر فهو إضافي والأمور الإضافية أعراض والأعراض لا توجد

الآني

الآني موضوعاتها فإذن الحادث يتقدمه إمكان وجوده وموضوع وذلك الإمكان قوة
للموضوع بالنسبة إلى وجود ذلك الحادث فيه فهو قوة وجوده والموضوع موضوع بالقياس
إلى الإمكان الذي هو عرض فيه وموضوع بالقياس إلى الحادث إن كان عرضا أو مادة
بالقياس إليه إن كان الحادث جوهرا وأيا ما كان فالحادث مسبوق بمادة لأن الموضوع هو
الجسم وهو لا ينفك عن المادة واعلم أن الإمكان لا بد وأن يكون بالإضافة إلى وجود والوجود
إما بالعرض كوجود الجسم أبيض وإما بالذات كوجود البياض والإمكان بالقياس إلى وجود
بالعرض إما أن يكون للشيء بالقياس إلى وجود شيء آخر له كما يقال الجسم يمكن أن يكون أبيض أو
موجودا
بالقياس إلى صيرورته آخر كما يقال الهواء يمكن أن يصير ماء والمادة يمكن أن تصير موجودة
بالفعل وجميع هذه الإمكانات يحتاج إلى موضوع موجود معها هو محلها وأما الإمكان
بالقياس إلى وجود بالذات فهو الإمكان للشيء بالنسبة إلى وجود نفسه فلا يخلو إما أن يوجد ذلك
الشيء في موضوع أو في مادة أو مع مادة كالبياض والصورة والنفس ولا شك أن هذا الإمكان
أيضا محتاج إلى موضوع يكون حاملا لوجود ذلك الشيء وإما أن لا يكون كذلك بل يكون ذلك
الشيء قائما بنفسه لا علاقة له بشيء من الموضوع والمادة ومثل هذا الشيء لا يجوز أن يكون محدثا
لأنه لو كان محدثا لكان مسبوقا بإمكان لا محالة كما مر وإمكانه لا يمكن أن يتعلق بموضوع
دون موضوع إذ لا علاقة له بشيء ولا يجوز أن يكون الإمكان قائما بنفسه لما عرفت أنه إضافي
يفتقر إلى موضوع ولا يجوز أن يكون إمكان ذلك الشيء قبل وجوده فلا يكون ذلك الشيء حادثا
فإن كان موجودا يكون دائم الوجود وإن لم يكن موجودا كان ممتنعا فتبين أن إمكان الحادث
قبل وجوده متعلق بمادة ويعبر عنه بالقوة فيقال وجود هذا الحادث في مادته بالقوة
قيل إن الإمكان أمر عقلي فلا يستدعي محلا موجودا في الخارج أجيب بأن الإمكان أمر عقلي متعلق
بشيء خارجي فمن حيث تعلقه بالشيء الخارجي ليس بموجود في الخارج هو إمكان بل إمكان وجود
في الخارج ولتعلقه بذلك الشيء يدل على وجود ذلك الشيء في الخارج وهو موضوعه ومن حيث

كونه قابما بالعقل موجود وله امكان آخر يعتبره العقل وينقطع التسلسل بانقطاع
الاعتبار وفيه نظر اذ لا نسلم انه بسبب تعلقه بالشئ الخارجي يدل على وجود موضوعه في
الخارج وانما يلزم ذلك ان لو كان في الخارج متعلقا واما اذا كان تعلقه في الذهن فلا
قبل امكان الحادث لايجوز ان يكون فيه لان الحادث قبل وجوده ممتنع ان يكون محلا للشئ ولا يجوز ان
يكون حالا في غيره لان نعت الشئ لا يكون حاصلا في غيره اجيب بان الامكان قبل وجوده حال
في موضوعه فانه لما كان الحادث وجوده متعلقا بالموضوع فيكون صفة للموضوع من
حيث هو متعلق به وصفة الحادث من حيث ان امكان الوجود بالقياس اليه فبالاعتبار الاول
يكون كعرض في موضوع وبالاعتبار الثاني يكون كاضافة المضاف اليه ولما كان وجود الحادث
لم يكن الا متعلقا بغيره لم يمتنع ان يقوم امكانه بذلك الغير ولقايل ان يقول اذا جاز ان يكون
محل امكان الحادث الموضوع باعتبار انه قابل له فلم لا يجوز ان يكون محل امكان الحادث الفاعل
باعتبار انه فاعل له بل هذا اولى لان نسبة الفاعل الى وجود المعلول اقوى واشد من نسبة القابل
الى وجوده فان قيل لو كان الامكان قايما بالفاعل لما كان القدرة معللة به لانه ح يكون الامكان
عبارة عن القدرة قلنا كون الامكان قايما بالفاعل لا يقتضي ان يكون عين القدرة فان كون الفاعل
بحيث يمكن ان يصدر عنه الحادث غير كونه قادرا عليه فيصح تعلل القدرة عليه بالامكان وقيل
ان كل حادث فله امكانان احدهما الامكان الذاتي وهو الامكان اللازم لماهيته والثاني الامكان
الاستعدادي وذلك لان الحادث لا يكون علته التامة دائمة والا لكان وجوده عنها في بعض
الاحوال دون البعض ترجيحا بلا مرجح ولا يكفي الامكان الذاتي في فيضانه عن المبدا القديم
بل لا بد من حصول شرط اخر حتى يتم استعداده لقبول الفيض من المبدا وهذا الاستعدا
التام هو المسمى بالامكان الاستعدادي وهو سابق عليه فاذن لا بد لكل حادث من سبق حادث
اخر لكون كل سابق مقربا للعلة الموحدة الى المعلول بعد بعدها عنه ولا بد لتلك الحوادث من
محل متحقق في الخارج لتخصص الاستعداد بوقت دون وقت وبحادث دون حادث وذلك

المحل

كان الامكان وجوده ايضا متعلقا بالموضوع صح

المحل هو المادة فاذن كل حادث مسبوق بمادة والحاصل ان الامكان الذي يستدل به
على احتياج الحادث الى المادة هو الامكان الاستعدادي لا الامكان الذاتي لا يقال الامكان
الذي يستدل به على المادة هو الذي يكون سببا للمقدورية والامكان الذي يكون سببا للمقدورية
هو الامكان الذاتي لانا نقول الامكان الاستعدادي ايضا سبب لمقدورية الحادث لان الحادث
ما لم يتم استعداد وجوده امتنع صدوره عن القادر لانه لو صدر عنه لكان استعداد وجوده
غير متوقف على شئ اخر فيكون استعداد وجوده تاما وقد فرض غير تام هذا خلف واما قول
المصنف الحادث لا يفتقر الى المدة والمادة والا لزم التسلسل ان اريد بالحادث الحادث
بالحدوث الذاتي فهو مستقيم لان الحادث بالحدوث الذاتي لو كان مفتقرا الى المدة والمادة
والمدة والمادة ايضا حادثتان بالحدوث الذاتي فيفتقران ايضا الى مدة ومادة غيرهما
ولزم التسلسل وان اريد بالحادث الحادث بالحدوث الزماني فلزوم التسلسل ممنوع وانما يلزم
ذلك ان لو كان المادة والمدة حادثين بالحدوث الزماني وهو ممنوع **قال** والقديم
لا يجوز عليه العدم لوجوبه بالذات او لاستناده اليه **اقول** القديم اعني الموجود
الذي لم يسبقه العدم سبقا زمانيا لا يجوز عليه العدم وذلك لانه اما ان يكون وجوبه بالذات
او لا والاول هو الواجب بذاته يمتنع عدمه والا يلزم انقلاب والثاني لا يجوز ان يكون مستندا
الى المختار لان اثر المختار لا بد وان يكون حادثا لامتناع توجه قصد الايجاد الى الموجود فيجب
استناده الى الموجب وذلك الموجب ان كان واجبا استحال عدمه فيستحيل عدم ما استند
اليه وان كان ممكنا فلا بد وان ينتهي الى الواجب بذاته لاستحالة الدور والتسلسل فيجب من دوام
وجوبه دوام وجوب ما استند اليه فيستحيل عدم ما يستند اليه **قال الفصل الثاني**
في الماهية ولواحقها وهي مشتقة عما هو وهي ما به يجاب عن السؤال بما هو وتطلق غالبا على
الامر المعقول والذات والحقيقة عليها مع اعتبار الوجود والكل من ثواني المعقولات
اقول لما فرغ من مباحث الفصل الاول شرع في الفصل الثاني الذي هو في الماهية

والواجب بذاته صح

ولواحقها اعني الوحدة والكثرة والكلية والجزئية والذاتية والعرضية وغيرها فقال
الماهية مشتقة عما هو وهي ما به يجاب عن السؤال بما هو وانما نسبت الى ما هو لانها تقع
جوابا عنه مثلا اذا سئل عن زيد بما هو فما يجاب عن هذا السؤال هو الحيوان الناطق
فالحيوان الناطق هو الماهية لزيد والماهية تطلق غالبا على الامر المتعقل مثل المتعقل
عن الانسان والذات والحقيقة تطلقان غالبا على الماهية مع اعتبار الوجود والكل
اي الماهية والذات والحقيقة من المعقولات الثانية فانها امور تستند الى المعقولات
الاولى من حيث هي في العقل ولم توجد في الاعيان ما تطابقها مثلا المعقول من الانسان
او الحيوان يعرض له انه ماهية وليس في الاعيان شيء هو ماهية بل انسان او فرس او غير ذلك
وكذا الحال في الذات والحقيقة **قال** وحقيقة كل شيء مغايرة لما يعرض لها من الاعتبارات
والا لما يصدق على ما ينافيها ويكون الماهية مع كل عارض مقابلة لها مع ضده وهي من حيث
هي ليس الا هي فلو سئل بطرفي النقيض فالجواب السلب لكل شيء قبل الحيثية لا بعدها **اقول**
ان لكل شيء يعرض كليا او جزئيا حقيقة هو بها هو وهي مغايرة لجميع ما يعرض لها من الاعتبارات
لازمة كانت او مفارقة مثلا الانسانية من حيث هي انسانية مغايرة بجميع ما يعرض لها
من الاعتبارات لازمة كانت او مفارقة مثل الوجود والعدم والوحدة والكثرة والكلي
والجزئي والعموم والخصوص الى غير ذلك من الاعتبارات فان الانسان في نفسه لا موجود
ولا معدوم ولا واحد ولا كثير ولا كلي ولا جزئي ولا عام ولا خاص اي لا يدخل شيء منها في مفهومه
وان كان لا يخلو عنها ولو دخل احد هذه الاعتبارات في مفهومه لما صدق الانسان على ما ينافيه
مثلا لو دخل الوجود في مفهوم الانسان لما صدق الانسان على الانسان المعدوم ولو دخل
الوحدة في مفهومه لما صدق على الانسان الكثير وكذا لو دخل الجزئي او الخصوص في مفهومه
لما صدق على الكلي والعام فالماهية في نفسها شيء ومع واحد من هذه الاعتبارات شيء آخر
فلا يصدق احد هذه الاشياء عليها الا بضم زايد واما كونها ماهية فبذاتها فان الانسان انسان

بذاته

بذاته لا بشيء آخر ينضم اليه والانسان واحد لا بذاته بل بضم صفة الوحدة اليه والماهية
اذا اخذت مع عارض تكون مقابلة للماهية مع ضد ذلك العارض مثلا اذا اخذ الانسان
مع الوحدة تكون مقابلا للانسان مع الكثرة وكذا اذا اخذ مع الخصوص يكون ضدا للانسان مع العموم
والماهية من حيث هي ليس الا الماهية فان الانسان من حيث هو ليس الا الانسان فان سئلنا عن
الانسان بطرفي النقيض مثلا هل الانسان الف وليس بالف فلم يكن الجواب الا السلب لاي شيء كان
على ان السلب قبل الحيثية لا بعدها اي يجب ان يقال ان الانسان ليس من حيث هو انسان بالف
ولا شيء من الاشياء ولا يقال ان الانسان من حيث هو انسان ليس بالف لان هذه الصيغة قد
تكون للايجاب العدولي وح تصير معنى قولنا الانسان من حيث هو انسان هو ليس بالف اي شيء
هو لا الف وهذا غير مستقيم فان الانسان من حيث هو لا الف ولا لا الف بخلاف الصيغة الاولى
فانه لا يكون الا للسلب ويكون المعنى ان الانسان ليس من حيث هو انسان بالف ولا يلزم منه ان يكون من
حيث هو لا الف هذا اذا سئلنا عن الانسان هل مفهومه مفهوم الف او ليس واما اذا سئلنا
هل هو موصوف بالف وليس فانه يجب ان يقال انها موصوفة بالف على تقدير اتصافها به وان
يقال انها ليست موصوفة به على تقدير عدم اتصافها به **قال** وقد توخذ الماهية مجردة
عنها ما عداها بحيث لو انضم اليها شيء لكان زائدا ولا تكون مقولا على ذلك المجموع وهو الماهية بشرط
لا شيء ولا توجد الا في الاذهان وقد توخذ لا بشرط شيء وهو كلي طبيعي موجود في الخارج هو
جزء من الاشخاص وصادق على المجموع الحاصل منه ومما يضاف اليه والكلية العارضة لها
يقال لها كلي منطقي وللمركب عقلي وهما ذهنيان وهذه اعتبارات ثلثة ينبغي تحصيلها في
كل ماهية معقولة **اقول** الماهية قد توخذ تارة من حيث هي مجردة عنها جميع
ما عداها بحيث لو انضم اليها شيء منه لكان زائدا عليها وح لا تكون الماهية الماخوذة على هذا
الوجه مقولا على المجموع الحاصل من الماهية الماخوذة على هذا الوجه ومن الزوائد فانه بهذا
الاعتبار يكون المجموع مركبا منها ومن الزوائد وما تركب الشيء منه ومن غيره لا يكون محمولا على

الشيء والماهية بهذا الاعتبار تسمى المجرد والماهية بشرط لا شيء والماهية بهذا الاعتبار
لا توجد في الخارج لان الوجود الخارجي ايضا من العوارض وقد فرضت مجردة عنها ولا توجد
ايضا في الذهن لان الوجود الذهني ايضا من العوارض اللهم الا ان يعني بالتجرد التجرد بحسب
اللواحق الخارجية فقط وح يكون موجودة في الذهن وقد يؤخذ الماهية من حيث هي هي من غير
التفات الى ان تقارنها شيء او لا بل يلتفت الى مفهومها من حيث هو هو وتسمى الماهية لا بشرط
شيء والكلي الطبيعي وهو موجود في الاعيان لانه جزء من الشخص الموجود في الخارج فانه موجود
اما الماهية من حيث هي فيكون الكلي الطبيعي موجودا في الخارج او الماهية مع قيد ويعود
الكلام فاما ان ينتهي الى الماهية من حيث هي فيحصل المطلوب او لم ينته وح يلزم التسلسل وهو محال واما
يلزم ان يكون الشخص مركبا من امور غير متناهية بالفعل وعلى تقدير جواز التسلسل يلزم المطلوب
لانه اذا كانت الماهية من حيث هي مقيدة بالقيود الغير المتناهية موجودة يكون الماهية
موجودة وح لا يكون معها قيد آخر والا لكان داخلا في القيود الغير المتناهية وخارجا عنها
واللازم ان لا يكون جملة القيود جملة القيود وهو محال فتعين ان لا يكون معها قيد اخر فيكون الماهية
من حيث هي اعني الكلي الطبيعي موجودة في الخارج وهو محمول على الحاصل منه ومما يضاف اليه
من القيود والكلي الطبيعي هو الطبيعة التي اذا حصلت في العقل عرض لها الكلية لان
الكلي يعرض لها في الخارج اذ ليس يمكن ان يكون امر موجود بعينه في كثيرين فان الانسانية التي
في زيد ان كانت بذاتها الموجودة لا بمعنى الحد موجودة في عمرو كونه متعينا كان ما يعرض لهذه
الانسانية في عمرو لا محالة يعرض لها وهي في زيد فيلزم من هذا ان يكون ذات واحدة قد اجتمع
فيها الاضداد فليس يمكن ان يعرض الكلية للطبيعة الموجودة في الخارج بل اذا حصلت في
العقل يعرض لها الكلية فالمعقول من الكلي الطبيعي هو الكلي وليس كلية الصورة العقلية لاجل
انها في العقل فانها بهذا الاعتبار صورة جزئية في نفس جزئية فهي بهذا الاعتبار تكون جزئية
بل باعتبار مطابقتها لكثيرين هو الكلي ويجوز ان يكون شيء واحد باعتبار كليا وباعتبار اخر جزئيا

والمعنى بالمطابقة انها اذا سبق الى النفس اي واحد من تلك الكثرة تقع عنه هذه الصورة
بعينها فاذا سبق واحد اخر فتأثر النفس منه بهذه الصورة لم يكن له اثر تابع في النفس صورة
اخرى ولو سبق الى النفس غير الذي فرض اولا فالاثر الحاصل منه هو تلك الصورة بعينها فهذه
هي المطابقة والصورة العقلية بهذا الاعتبار هو الكلي واما باعتبار انها صورة في نفس جزئية
فهي جزئية متشخصة مندرجة تحت كلي آخر صادق على هذه الصورة وصورة اخرى في
تلك النفس او في نفس غيرها والكلي الصادق على هذه الصورة يمايز هذه الصور بان نسبته الى
تلك الصور التي في النفس وهذه الصور نسبتها الى امور خارجة عما في النفس من الصور فان
قيل لو كانت الصورة من حيث هي صورة في النفس جزئية مندرجة تحت كلي لكان ذلك
الكلي ايضا صورة عقلية وتلك الصورة ايضا بهذا الاعتبار جزئية مندرجة تحت كلي آخر وهلم
جرا ويلزم التسلسل اجيب بان التسلسل انما يلزم ان لو اعتبر العقل الصورة من حيث هي
صورة في نفس جزئية وليس يلزم ان يعتبر العقل كل صورة معقولة على هذا الوجه فينقطع
التسلسل بانقطاع اعتبار العقل كما في سائر الاعتباريات والصورة العقلية في نفسها
شيء وكونها كلية اخر فالكلي من حيث هو كلي شيء ومن حيث هو انسان او فرس شيء اخر فالكلي
من حيث هو كلي هو الذي لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه من غير ان يشير في مفهومه
الى انسان او فرس فان حد الانسان والفرس غير حد الكلي لكن الكلي يعرض لحد الانسان وغيره
والكلي العارض هو الكلي المنطقي لانه يبحث عنه في المنطق لان المنطقي يبحث عن الكلي من
حيث هو كلي من غير ان يشير الى طبيعة من الطبائع والمركب من الماهية اي الصورة العقلية
والكلي العارض لها هو الكلي العقلي ولو سمي الماهية لا بشرط شيء الطبيعة والصورة الحاصلة منها
في العقل كليا طبيعيا لكونها منسوبة الى الطبيعة ومعروضة للكلي لكان انسب والذين
يسمون معروض الكلي بالكلي الطبيعي لم يمكنهم ان يستمروا على هذا الاصطلاح لانهم حكموا بان
الكلي الطبيعي موجود في الخارج ومعروض الكلي هو الصورة العقلية وهي غير موجودة في

في الخارج والكلي المنطقي اعتبار ذهني وهو من المعقولات الثانية لانه يعرض للصورة العقلية
فلم يكن في الخارج صورة تطابقها اذ ليس في الخارج شيء هو كلي واذا كان الكلي المنطقي ذهنيا
لكونه مركبا منه ومن الصورة العقلية فهذه اي الكلي المنطقي والكلي الطبيعي والكلي العقلي
اعتبارات ثلثة فيحصل في كل ماهية معقولة والماهية اذا اخذت بشرط ان يكون معها
شيء تسمى المخلوط والماهية بشرط شيء وهي موجودة في الخارج والمخلوط والمجرد وهما ثانيا
وهما مندرجان تحت الماهية لا بشرط شيء **قال** والماهية منها بسيطة وهي
وهي ما لا جزء له ومنها ما له جزء وهما موجودان ضرورة ووصفاهما اعتباريان متنافيان وقد
يتضايفان فيتعاكسان في العموم والخصوص مع اعتبارهما بما مضى **اقول** الماهية
اما بسيطة وهي ما لا جزء له واما مركبة وهي ما له جزء وكل منهما موجود بالضرورة اما المركبة فوجودها
واضح كالانسان والحيوان وغيرهما من المركبات واما البسيط فلان المركبة لا بد وان ينتهي في
التحليل الى البسائط والا يلزم تركبها من اجزاء غير متناهية بالفعل وهو محال وبتقدير تسليمه
فالمطلوب حاصل وذلك لان كل كثرة فلا بد فيها من واحد بالفعل فذلك الواحد لا يجوز ان يكون
منقسما بالفعل والا لم يكن الواحد بالفعل واحدا بالفعل ولا يجوز ان يكون منقسما بالقوة والا
يلزم ان يكون الماهية الموجودة بالفعل متقومة باجزاء لم توجد الا بالقوة وهو محال فان
اجزاء الشيء يجب ان تكون حاصلة مع الشيء بالفعل ووصفا البسيط والمركب اعني البساطة
والتركيب من الامور الاعتبارية لانهما عرضان للمعقولات من حيث هي في العقل ولم يوجد
في الخارج ما يطابقهما فانه ليس في الخارج شيء هو بساطة او تركيب بل ما في الخارج اما انسان
او فرس او جسم او جوهر مجرد او غير ذلك فاذا حصل واحد منها في العقل يعرض له البساطة او
التركيب فكل منهما مناف للآخر اذ لا يجوز ان يكون شيء واحد بسيطا ومركبا معا لانه اما له
جزء فيكون مركبا وليس ببسيط او ليس له جزء فيكون بسيطا وليس بمركب والبسيط والمركب
قد يوخذان من حيث انهما متضايفان والبسيط المتضايف هو الذي يكون بسيطا بالقياس
الى

ن

الى مركب مخصوص بان يكون جزءا بالنسبة الى ذلك المركب فان الجزء بسيط بالنسبة الى الكل وان
كان للجزء جزء آخر فباعتبار الكل بسيط اضافي وباعتبار ان له جزءا مركب حقيقي واذا كان الجزء
بالنسبة الى الكل بسيطا متضايفا فيكون الكل بالنسبة اليه مركبا متضايفا يعني اذا اعتبر
البسيط الاضافي بالنسبة الى البسيط الحقيقي يكون البسيط الاضافي اعم من البسيط الحقيقي
لان كل بسيط حقيقي يصدق عليه انه بسيط بالقياس الى المركب وليس كل ما هو بسيط بالنسبة
الى المركب مركبا والمركب لا يكون بسيطا حقيقيا واذا اعتبر المركب الاضافي بالنسبة الى
المركب الحقيقي يتعاكس في العموم والخصوص اي يكون المركب الحقيقي اعم من المركب الاضافي لان
كل مركب اضافي يصدق عليه ان له جزءا فيكون مركبا حقيقيا وليس كل ما هو مركب حقيقي يصدق
عليه انه مركب اضافي لجواز ان لا يعتبر اضافته الى جزئه فح لا يكون مركبا اضافيا **قال** وكما
يتحقق الحاجة في المركب فكذا في البسيط **اقول** اي كما يتحقق حاجة المركب الى جاعل كذلك
يتحقق حاجة البسيط الى جاعل وذلك لان البسيط قد يكون ممكنا وكل ممكن محتاج الى جاعل وقيل
ان البسيط غير مجعول لانه لو كان مجعولا لكان ممكنا والامكان نسبة والنسبة تقتضي الاثنينية
فيلزم ان يكون في البسيط اثنينية فلا يكون البسيط بسيطا هذا خلف والجواب انه لا يلزم
من عروض الامكان للبسيط الاثنينية فيه لان الامكان يعرض للبسيط بالقياس الى وجوده
والوجود خارج عن حقيقته فلا يلزم الاثنينية فيه **قال** وهما قد يقومان بانفسهما
وقد يفتقران الى المحل والمركب تتقدم عليه اجزاؤه وجودا وعدما بالقياس الى الذهن والخارج
وهو علة الغناء عن السبب باعتبار الذهن بيّن وباعتبار الخارج غني فيحصل خواص ثلثة
واحدة متعاكسة واثنان اعم **اقول** كل واحد من البسيط والمركب قد يقوم بنفسه
اي لا يفتقر في تقومه الى محل يقوم به وقد يفتقر الى محل يقوم به البسيط الذي يقوم بنفسه
الواجب والبسيط الذي يقوم بغيره النقطة والمركب الذي يقوم بنفسه الجسم والمركب
الذي يقوم بالمحل السواد والمركب يلتئم من امور كل واحد منها علة ناقصة لتقومه وعدمه علة

لعدم الكل تامة فالاجزاء متقدم على المركب في الوجود الخارجي ان كان التركيب خارجيا
وفي الوجود الذهني ان كان التركيب ذهنيا ضرورة تقدم العلة على المعلول في الوجود
الخارجي ان كانت علة في الخارج وفي الوجود الذهني ان كانت علة في الذهن وكذا يتقدم
الجزء على المركب في العدمين اي الخارجي والذهني لكن بالنسبة الى جزء واحد فان الكل لا يتحقق
الا بعد تحقق جميع اجزائه وينعدم بانعدام جزء واحد اي جزء كان ويتقدم الجزء على الكل علة الفناء
الجزء عن سبب اخر بحققه عند تحقق الكل لان الجزء لما كان متقدما على الكل فمتى تحقق الكل فلا
بد وان يتحقق الجزء اولا فاستحال عند تحقق الكل احتياجه الى سبب جديد يحققه لامتناع
تحصيل الحاصل فالفناء عن السبب الجديد ان اعتبر في الجزء الخارجي سمي الجزء الغني عن
السبب وان اعتبر في الجزء الذهني سمي الجزء بيّن الثبوت فتحصل للجزء خواص ثلثة الاولى
كونه متقدما على الكل الثانية استغناؤه عن سبب جديد والاولى اخص من الثانية لان
كل ما هو متقدم على الشيء يستغني عن سبب جديد وليس كل ما هو مستغن عن سبب جديد
يجب تقدمه فان الاولى هي حصوله الموصوف بالتقدم من غير سبب جديد والثانية هي
الحصول من غير سبب جديد اعم من ان يكون موصوفا بالتقدم اولا ولا شك ان المطلق
اعم من المقيد الثالثة امتناع رفعه عن المركب اذا تصور الجزء مع المركب يمتنع العقل
عن سلب الجزء عنه والخاصة الاولى متعاكسة اي كل جزء متقدم على الكل وكل ما هو متقدم
على الكل فهو جزء لا يقال العلة الفاعلية متقدمة على المركب وليست بجزء له لانا نقول
المراد بتقدم الجزء ان يكون تقومه به لا غيره وح يندفع ما ذكرتم لان الجزء متقدم على
المركب بمعنى يقوم المركب به وكل ما يتقوم به المركب فهو جزء وبالعكس ولا ينتقض بالعلة
الفاعلية والخاصتان الاخريان اضافيتان لان اللوازم القريبة يصدق عليها هاتان
الخاصتان مع انها ليست باجزاء فيكونان اعم من الجزء بخلاف الخاصة الاولى فانها متساوية

قال ولا بد من حاجة ما لبعض الاجزاء الى البعض ولا يمكن تساويها باعتبار واحد

اقول

اقول المركب الذي له وحدة حقيقية لا يجوز ان يكون كل واحد من اجزائه
مستغنيا عن كل واحد من الاجزاء الباقية والا لامتنع ان يحصل منها ماهية ما مركبة واحدة
كما لا يحصل من الانسان والحجر الموضوع الى جنبه ماهية مركبة واحدة وهذا ضروري وايراد
المثال للتوضيح لا للاستدلال عليه فانه ربما يخفى التصديق الضروري لخفاء تصور اطرافه فيورد
مثال يتضح به التصديق ولا يمكن ان يكون كل واحد من الاجزاء محتاجا الى كل واحد من الاجزاء
الباقية من الحيثية التي احتاج فيها والا لزم الدور واليه اشار بقوله ولا يمكن تساويها باعتبار
واحد اي لا يمكن تساوي الحاجة لجميع الاجزاء على ان يكون كل واحد منها محتاجا الى غيره باعتبار
واحد بان يكون كل متوقفا على غيره من الجهة التي يتوقف الغير عليه من تلك الجهة بل لا بد وان
يكون البعض منها محتاجا الى الباقي من غير احتياج الباقي اليه كالهيئة الاجتماعية للعشرة
والادوية المعجون فان الهيئة الاجتماعية مفتقرة الى الباقي من غير عكس او يكون كل واحد منها
محتاجا الى كل واحد من الباقي من حيثية غير الحيثية التي احتاج اليه فيها كالمادة والصورة
للجسم فان المادة محتاجة في وجودها الى الصورة والصورة محتاجة في تشخصها الى المادة
بان يكون المادة قابلة لتشخص الصورة قال وهي قد تتميز في الخارج وقد تتميز
في الذهن اقول اجزاء الماهية اما ان يكون متميزة في الخارج بان يكون لكل واحد
منها وجود مستقل غير وجود الاخر كالمادة والصورة للجسم او يكون متميزة في الذهن
غير متميزة في الخارج بان لا يكون لكل منها وجود مستقل في الخارج بل جعل كل منها في
الخارج هو بعينه جعل الاخر وجعل المركب بعينه فيتحد جعل الاجزاء كالجنس والفصل
بالنسبة الى النوع ومعنى كونهما جزئي الماهية هو كونهما جزئي حدها في الذهن ولهذا
لا يحملان على الحد بالمواطاة ضرورة امتناع حمل الجزء على الكل بهو هو وذلك كالسواد الذي
يشارك البياض في اللون الذي هو جنسهما ويمتاز عنه بفصل هو قابض البصر فان جعله لونا
في الخارج هو جعله سوادا وكذا جعله قابضا للبصر هو جعله لونا وسوادا ولهذا يحملان

عليه هو هو ويمايز جنسه عن فصله يكون في الذهن فقط فلو كان للون وجود مستقل
ولقابض البصر ايضا وجود اخر لجاز لحوق اي فصل كان باللون اذ ليس واحد من الفصول
المخصصة بعينه شرطا لوجود اللون لانه لو كان شرطا له لما امكن اللون مع ما يضاد ذلك الفصل
او يخالفه واذا لم يكن واحد من الفصول بعينه شرطا لوجود اللون وله وجود غير وجود الفصل
الخاص يجوز تعاقب اقتران الفصول به بان يبقى اللون مع زوال القابضية ويقترن به خصوص
المفرقية للبصر والتالي باطل والمقدم مثله وللقائل ان يمنع الملازمة فانه يجوز ان يكون
اللون المغاير للفصل في الوجود مشروطا في وجوده الخاص بالفصل الخاص فينتفي بانتفاء
الفصل وعلى تقدير تسليم الملازمة يمنع انتفاء التالي وقيل ان جنس السواد المحسوس لا يتميز
عن فصله في الخارج لانه لو تميز وجود جنسه عن وجود فصله فان كان كل منهما محسوسا
يلزم ان يكون الاحساس بالسواد احساسا بمحسوسين وان كان احدهما محسوسا والمحسوس
هو السواد فيلزم ان يكون احدهما داخلا في طبيعة الاخر وهو محال وان لم يكن واحد منهما محسوسا
فعند اجتماعهما ان لم يحدث هيئة محسوسة لم يكن السواد محسوسا وان حدث فتلك الهيئة
هي معلولة لاجتماع الجنس والفصل فيكون خارجة عنهما عارضة لهما ولا يكون التركيب في السواد
المحسوس بل في فاعله وقابله وفيه نظر اذ لا نسلم انه ان حدث هيئة محسوسة يلزم ان يكون
عارضة لهما وانما يلزم ان لو لم يكن الهيئة الحاصلة هي مجموع الجنس والفصل وهو ممنوع فانه
يجوز ان لا يكون كل منهما محسوسا بانفراده ويكون مجموعهما هيئة محسوسة حادثة فلا يكون
عارضة لهما بل متقومة بكل منهما فيكون التركيب في نفسها لا في فاعلها وقابلها والحق ان الجنس
والفصل لا يتمايزان في الوجود الخارجي اذ لو كان لكل وجود في الخارج يلزم ان لا يكون
احدهما محمولا على الاخر بالمواطاة ولا يكونان محمولين على النوع بالمواطاة اذ يمتنع ان يكون
الشيء هو بعينه ما يكون مغايرا له في وجوده وهذا ضروري فان احد الموجودين لا يكون
هو الاخر لا يقال لو كان تغاير الوجود في الخارج يقتضي امتناع الحمل بالمواطاة لكان التغاير

في الوجود

في الوجود الذهني ايضا مقتضيا لامتناع الحمل بالمواطاة فان احد الموجودين في الذهن
لا يكون هو بعينه الموجود الاخر فلا يكون الجنس متميزا عن الفصل في الوجود الذهني ايضا
لانا نقول التمايز في الوجود الذهني يقتضي امتناع حمل الجنس المقيد بالوجود الذهني على
الفصل والنوع ولا يقتضي امتناع حمل الجنس مع قطع النظر عن وجوده الذهني والخارجي فان
قيل يعتبر هذا ايضا في الوجود الخارجي فان الجنس المحمول في الخارج هو الجنس مع قطع النظر
عن وجوده الخارجي اجيب بان اعتبار الجنس مع قطع النظر عن وجوده الخارجي انما هو في
العقل واذا ثبت ان الجنس والفصل لا يتمايزان في الوجود الخارجي فنقول الجنس والفصل
قد يكونان ماخوذين من اجزاء خارجية كالحيوان والناطق فيكون الماهية المركبة من الجنس
والفصل مركبة في الخارج وقد لا يكونان كجنس العقل وفصله فيكون ماهية العقل مركبة في
الذهن بسيطة في الخارج ولا امتناع في ان يكون صورتان عقليتان مطابقتين لامر بسيط
في الخارج **قال** واذا اعتبر عروض العموم ومضايفه فقد يتباين وقد يتداخل
اقول اجزاء الماهية باعتبار عروض العموم لها ومضايفه اعني الخصوص ينقسم الى
متداخلة والى متباينة وذلك لان اجزاء الماهية لا يخلو اما ان يكون بعضها اعم من البعض او لا
يكون والاول يسمى متداخلة والثاني متباينة والاجزاء المتداخلة اما ان يكون بعضها اعم من البعض
الاخر مطلقا او من وجه فان كان الاول فاما ان يكون العام متقوما بالخاص وح اما ان يكون
العام جاريا مجرى الموصوف والخاص جاريا مجرى الصفة او بالعكس فان كان الاول فالعام
الجنس والخاص الفصل مثل الحيوان الناطق وان كان الثاني ولا يكون ذلك المركب من الجنس
والفصل بل من كسبي وعارضه كالموجود المقول على المقولات العشر فانه متقوم بتلك
الماهية وعارض لها او يكون الخاص متقوما بالعام مثل النوع الاخير المقيد بالعوارض
المفارقة فانه اذا اعتبر مجموع مركب من النوع الاخير والعوارض المفارقة يكون تلك العوارض
اجزاء للمجموع المعتبر وقد يكون اخص من النوع الذي هو الجزء الاخر ومتقومة به كالانسان

المقيد بالضاحك او الكاتب او غير ذلك من الاعراض المفارقة وان كان الثاني فهو اما ان
يكون بعض الاجزاء اعم من البعض الاخر من وجه مثل الماهية المركبة من الحيوان والابيض
والاجزاء المتناسبة لانه اما ان يكون المركب منها مركبا من الشيء الماخوذ مع احدى علله او من الشيء
الماخوذ مع احدى معلولاته او من الشيء الماخوذ مع غير علله ومعلولاته فان كان الاول فاما ان يكون
مع علة الفاعلية مثل العطا فانه فائدة مقرونة بالفاعل او مع علة المادة كالافطس
الذي هو تقعير في الانف او مع علة الصورة كالافطس اذ جعلناه اسما للانف الذي فيه
تقعير او مع علة الغاية كالخاتم فانه اسم الحلقة مقرونة بما هو غاية لها وهو التجمل بها
في الاصبع وان كان الثاني فهو كالرازق والخالق وغير ذلك من الاسماء المشتقة وان كان
الثالث فاما ان يكون كلها وجودية او بعضها وجودية وبعضها عدمية فان كان الاول فلا
يخلو اما ان يكون كلها حقيقية او اضافية او بعضها حقيقية وبعضها اضافية فان كان كلها
حقيقية فاما ان يكون متشابهة او مختلفة فان كانت متشابهة فكالعدد المركب من الاحاد
وان كانت مختلفة فاما ان يكون معقولة او محسوسة فان كانت معقولة فكالجسم المركب من الهيولى
والصورة والعدالة المركبة من العفة والحكمة والشجاعة وان كانت محسوسة فكالبلقة من السواد
والبياض وان كان كلها اضافية فكالاقرب والابعد فانهما مركبان من اضافة عارضة لاضافة اخرى
وان كان بعضها اضافية وبعضها حقيقية فكالسرير فانه مركب من الخشب الذي هو موجود حقيقي
ومن الترتيب الذي هو اضافي وان كان الثاني فهو ان يكون بعضها عدمية وبعضها وجودية فكالاول
فانه مركب من وجودي وهو كونه مبدأ لغيره وعدمي وهو انه لا مبدأ له **قال** وقد
يؤخذ مواد وقد يؤخذ محمولة فيعرض لها الجنسية والفصلية وجعلهما واحد **اقول** اجزاء
الماهية قد يؤخذ من حيث انها مواد فيكون اجزاء حقيقية للماهية لا يحمل عليها وقد يؤخذ من حيث
انها محمولة عليها بالمواطاة ولا يكون اجزاء لها حقيقية بل اذا قيل لها انها اجزاء لها فبالمجاز من حيث
ان اللفظ الدال عليها جزء لحدها ولنبين ذلك في مثال فنقول ان الجسم قد يؤخذ من حيث انه مادة للحيوان

ويكون

ويكون جزءا حقيقيا له غير محمول عليه بالمواطاة وقد يؤخذ من حيث انه محمول عليه بالمواطاة
وجنس له فاذا اخذ الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق بشرط انه لا يدخل في وجوده معنى غير
هذا وبحيث لو انضم معنى غير هذا مثل حس او تغذ او غير ذلك كان معنى خارجا عن الجسم مضافا
اليه فالجسم مادة غير محمول على ماهيته وان اخذ الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق بشرط ان
لا يتعرض لشيء اخر اصلا بل مع قطع النظر عما عداه كان محمولا على كل نوع تحته وكذا الناطق
والحساس والنامي قد يؤخذ على الوجه الاول فيكون مواد واجزاء حقيقية غير محمولة وقد يؤخذ
على الوجه الثاني فيكون محمولة لا يقال اذا قلنا الانسان جسم فان كان المراد به ان مفهوم الانسان
بعينه مفهوم الجنس كان ذلك باطلا وان كان المراد به ان الانسان موصوف بالجسم فهو ايضا
باطل لان الجسم جزء من الانسان والجزء مقدم والصفة متأخرة وان كان المراد به امرا اخر
فلا بد من بيانه ليتصور فينظر في صحته وفساده لانا نقول المراد به امر ثالث وهو اتحادهما في الوجود
فان الانسان مغاير للجسم في الماهية لكنهما متحدان في الوجود والذات لان الجسم من حيث هو لا تحصل
في الوجود الا بعد تقييده فاستحال عروض الوجود الا للجسم المقيد بذلك القيد فلو جاز عروض
الوجود الواحد لماهيتين لجاز قيام العرض الواحد بمحلين والثاني باطل على تقدير جواز عروض الوجود
الواحد لماهيتين لا يجوز عروض الوجود الواحد لماهية الجزء والكل لان الجزء من حيث هو جزء له
وجود متقدم على وجود الكل فذلك الوجود يمتنع ان يكون هو الوجود الذي عرض للكل وله
لامتناع ان يكون الجزء بذلك الوجود متقدما على ذلك الوجود واللازم تقدم الشيء على نفسه
وهو محال واذا كان ذلك الوجود مغايرا للوجود العارض للكل فلو كان الجزء موجودا ايضا
بالوجود العارض للكل لزم ان يكون للجزء وجودان وانه محال بالضرورة اجيب بان جواز
عروض الوجود الواحد لماهيتين لا يستلزم جواز قيام العرض الواحد بمحلين لان الوجود ليس
بعرض ومعروضه لا يكون معروضا له في الخارج كالموضوع بالنسبة الى العرض بل عروض
الوجود لا يتصور الا في العقل فجاز عروضه للماهية المتقومة في العقل بامرين واما قوله لا

يجوز عروض الوجود الواحد لماهية الجزء والكل لان الجزء من حيث هو جزء له وجود متقدم على
وجود الكل قلنا مسلم ان الجزء من حيث هو جزء له وجود متقدم على وجود الكل لكن الجزء
من حيث هو جزء لا يكون محمولا على الكل حتى يلزم منه عروض الوجود من له بل الجزء من حيث هو
جزء مادة والمادة غير محمولة والمحمول من حيث هو محمول لا يكون له وجود مغاير لوجود الموضوع
والحاصل ان الجزء من حيث انه جزء يكون له وجود متقدم ولا يكون محمولا ومن حيث انه محمول
لا يكون له وجود غير وجود الموضوع فلا يلزم عروض الوجود من له بهذا فاذا اعتبر الجزء
من حيث انه محمول فقد يعرض له اما الجنس او الفصل وذلك لان الجزء من حيث هو محمول له
اما ان يكون تمام الذاتي المشترك بين الماهية وما يخالفها في الحقيقة او لا والاول يعرض له الجنس
والثاني يعرض له الفصل وجعل الجنس والفصل احد وذلك لانه لو لم يكن جعلهما واحدا
لكان لكل منهما وجود مغاير لوجود الآخر ولا يكون احدهما محمولا على الآخر بالمواطاة
وهذا امر بين عند العقل **قال** والجنس كالمادة وهو معلول والفصل كالصورة
وهو العلة **اقول** الجنس والفصل اذا نسبنا الى المادة والصورة كان الجنس اشبه
بالمادة من الفصل والفصل اشبه بالصورة من الجنس وذلك لان الجنس لا يتقوم بالفعل الا بمقا رنة
الفصل كما ان المادة لا تتقوم بالفعل الا بمقارنة الصورة والفصل علة لوجود الجنس على معنى
ان طبيعة الجنس في العقل امر مبهم لا يحصل بنفسه وقابل لان يكون اشياء كثيرة هو بكل واحد منها محتاج
الى ان يضيف الذهن اليه معنى زائدا يحصله ويعينه ويكون هو احد هذه الاشياء بعينه فهذا
الزائد هو الفصل وعليته بهذا المعنى لا يمكن منعها وتوهم كون الفصل علة لطبيعة الجنس في الخارج
خطاء لان الفصل في الخارج بعينه الجنس فلا يكون علة له والا لزم تقدمه بالوجود عليه ممتنع ان
يكون هو بعينه الفصل **قال** وما لا جنس له فلا فصل له **اقول** الماهية التي لا جنس
لها لا فصل لها لانها اذا لم يكن لها جنس لم يشاركها غيرها في ذاتي فلا يحتاج الى ان ينفصل عنه
بفصل بل هي منفصلة بذاتها عن الغير وان كانت مشاركة له في الوجود وقيل ان الجنس العالي يجوز
ان

ان يكون له فصل مقوم لماهية وان كان لا جنس لها لجواز تركبه من امرين او امور متساوية
ويكون كل منها فصلا مقوما نقول يمتنع تحقق ماهية مركبة من امرين او امور متساوية ثم مركبة
من امرين او امور متساوية لا يقال لم لا يجوز ان يكون تلك الماهية نفس جنس من الاجناس لان تلك
~~الماهية ان كانت جوهرا فيكون الجوهر جنسا لها وان كانت عرضا كان احد التسعة او احد الثلثة~~
جنسا لها فلا يكون العالية وح لا يكون مندرجا تحت جنس لانا نقول هذا ايضا ممتنع لان الجوهر
مثلا من حيث هو جوهر لو كان مركبا من امرين او امور متساوية كان كل منهما اما جوهرا او عرضا
لضرورة لا جائز ان يكون جوهرا والا يلزم ان يكون الجوهر جنسا لنفسه ولا جائز ان يكون عرضا
والا لتقوم الجوهر بالعرض وفيه نظر لانا لا نسلم انه لو كان عرضا لزم ان يكون احد التسعة او احد
الثلثة جنسا له وانما يلزم ذلك ان لو كانت الاعراض منحصرة في التسعة او الثلثة وهو ممنوع
وايضا لا نم انه لو كان جوهرا يلزم ان يكون الجوهر جنسا لنفسه وانما يلزم ذلك ان لو كان الجوهر
ذاتيا له وهو ممنوع لجواز ان يكون الجوهر خاصة له فتأمل على تقدير تركب الماهية من امرين او
متساوية لا يكون شيء منهما فصلا لها لان هذه الماهية يجب ان يكون ممتازة بنفسها كالبسائط
والمعاني التي تتركب هذه الماهية منها ما لم يقترن بشيء مبهم كالجنس ولا يحصل وجودا
غير محصل كالوجود الجنسي فلا يكون فصولا بالمعنى المعتبر في سائر الفصول المنوعة
واما التميز في الوجود فكما يمتاز الجزء بذاته عما يشاركه في الوجود كذلك الكل بذاته يمتاز
عنه اذ لا مشاركة لغيره فيه في ذاته وليس احدهما بان يميز الآخر باولى من الآخر في ان
يميزه وايضا الجزء انما يميز الكل من حيث هو خاص به واختصاصه به لا يعقل الا بعد تعقل
ماهية الشيء التي لا يشاركها غيرها فيها اعني الممتازة عن غيرها لذاتها واذن هو متميز قبل
تمييز الجزء اياه وان سميت هذه المعاني فصولا كان وقوع اسم الفصل عليها وعلى الفصول
المنوعة بالاشتراك وفيه نظر اما اولا فلان الماهية لما كان تحقق مفهومها موقوفا على
تحقق مفهوم الجزء كان الجزء علة لتقوم مفهومها وكان علة لتميزها فانه اذا لم يعتبر الجزء لم

يكن هناك ماهية فضلا عن امتيازها عن غيرها ولو جوزنا امتيازها عن غيرها بنفسها
لم يلزم ان لا تكون ممتازة بالجزء وذلك لان الجزء لما كان مخصصا لها فقد ميزها عن غيرها وان
كانت الماهية ممتازة بنفسها ولا يلزم منه تحصيل الحاصل لان الامتياز الحاصل بتمييز الجزء
الماهية غير الامتياز الحاصل بنفسها واما ثانيا فلان تمييز الجزء المركب لا يتوقف على تعقل
اختصاصه بل على اختصاصه به في نفس الامر لا يتوقف على تعقل الماهية الممتازة عن
غيرها بذاتها ولا على امتيازها في نفس الامر بل تحققها وامتيازها في نفس الامر بالجزء
وايضا هذا الكلام تام بعينه في الفصول المنوعة والحق انه لا يجوز ان يكون ماهية مركبة من
امرين او امور متساوية سواء كان الامران او الامور المتساوية ماخوذة من اجزاء خارجية
او لم يكن اما اذا كانت ماخوذة من اجزاء خارجية فلانه ح يلزم ان يكون تلك الماهية مركبة من
اجزاء موجودة في الخارج تلك الماهية اما جوهر او عرض لا جائز ان يكون عرضا والا يلزم ان يكون
اجزاء العرض الواحد موجودة في الخارج متغايرة الوجود وح يلزم ان يكون العرض الواحد
عرضين وهو محال لا يقال لم لا يجوز ان يكون العرض الواحد مركبا من عرضين موجودين كما ان
الجسم جوهر واحد مركب من جوهرين موجودين كالهيولى والصورة لانا نقول كل واحد من
العرضين اما ان يكون غنيا عن الاخر فلا يلتئم منهما حقيقة واحدة واما ان يكون محتاجا الى الاخر
فيلزم الدور واما ان يكون احدهما غنيا والاخر محتاجا اليه وح اما ان يكون احدهما حالا في الاخر
او لا والثاني يقتضي ان لا يلتئم منهما شيء واحد والاول لا يخ اما ان يكون الغني هو المحل او الحال
وان كان الاول يلزم ان يكون المحل متقوم القوام بدون الحال والحال هنا فيه بعد تقومه
فيكونان عرضين احدهما قائما بالاخر بعد تقومه فلا يكون المجموع عرضا واحدا حقيقيا بل اعتباريا
والثاني يقتضي ان يكون ما فرض حالا غير حال وذلك لان الحال متقوم ح قبل المحل بموضوعه
فاذا حصل الجزء الاخر في موضوعه لم يحل فيه والا يلزم انتقال العرض وايضا لم يكن احدهما
عرضا بالمحلية والاخر بالحالية اولى من العكس واذا لم يحل فيه لم يلتئم منهما عرض واحد حقيقي
وهذا

وهذا بخلاف الهيولى او الصورة فان الصورة لما كانت غنية بذاتها عن الهيولى والهيولى مفتقرة
في تقومها بالفعل اليها كان تحققها بالذات متقدما على حلولها في الهيولى فلا يلزم من حلولها فيها
محال بخلاف حلول احد هذين العرضين في الاخر فانه اذا كان الحال متقدما بالذات يكون حالا في الموضوع
فلا يمكن ان يحل في الاخر والا يلزم انتقال العرض وايضا اذا حل الاخر في الموضوع يكون كل منهما
حالا في ثالث فلا يكون احدهما بالحالية والاخر بالمحلية اولى من العكس واما اذا كانت جوهرا او اجزاؤه
الموجودة في الخارج قبل وجود الكل لا يجوز ان يكون اعراضا والا يلزم تقوم الجوهر بالعرض وهو
محال بل جواهر وح لا يخ اما ان يكون كل منهما غنيا عن الاخر او محتاجا او احدهما محتاجا والاخر غنيا
والاول والثاني باطلان والثالث لا يخ اما ان يكون احدهما حالا في الاخر او لا والثاني يقتضي ان لا يحصل
منهما حقيقة واحدة والاول يقتضي ان يكون المركب منهما جوهرا فيكون الجوهر جنسا له فلا يكون مركبا
من امرين متساويين هذا اذا كانت الامور المتساوية ماخوذة من امور خارجية واما اذا لم يكن ماخوذة
من امور خارجية فلانه ح لا يخ اما ان يكون كل من الجزئين غنيا عن الاخر فلا يلتئم منهما حقيقة واحدة
او مفتقرا الى الاخر فيلزم الدور او احدهما غنيا والاخر محتاجا وهو ايضا باطل لان الاحتياج لا يتصور
في الخارج لانه لا يكون خارجيا ولا في العقل لانه لما كان كل منهما مساويا للاخر لم يكن احدهما منهما
صالحا لان يقال على اشياء كثيرة فلا يحتاج الى ان ينضم اليه ما يعينه ويحصله فيكون غنيا في العقل
عن الاخر فلا يلتئم ماهية واحدة منهما في العقل لا يقال المركبة من امرين متساويين في العقل جاز
ان يكون ماهية اعتبارية فيجوز ان يكون ملتئمة من جزئين كل منهما غني عن الاخر لانا نقول الامور
الاعتبارية على نوعين اعتباري فرضي لا يلزم تحققه بالاعتبار واعتباري حقيقي يلزم
تحققه بالاعتبار والاعتبار الفرضي لا فائدة فيه في اعتبارها بخلاف الاعتباري الحقيقي
والمراد من قولنا لا يجوز ان يكون الماهية مركبة من امرين متساويين او امور متساوية الماهية
العينية والماهية الاعتبارية الحقيقية لا الاعتبارية الفرضية فانه جاز تركبها
من الامور المتساوية المفروضة والاعتبارية اللازمة لا يجوز تركبها من امرين او امور

متساوية كما ذكرناه **قال** وكل فصل تام فهو واحد ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة
لماهية واحدة ولا تركيب عقلي الا منهما **اقول** الفصل التام اعني الذي يعين الجنس ويحصله
لا يكون الا واحدا لانه لو اخذ ان لم يحصل به الجنس لا يكون فصلا تاما وان يحصل ح يكون ما عداه لا مدخل
له في التحصيل فلا يكون فصلا نعم قد يوخذ الفصل من مباد متعددة وح يكون الفصل التام مجموعها وكل
واحد منها جزءه والفصل قد يكون له مبدأ يوخذ منه كالناطق وربما لا يدل على المبدا الحقيقي
الا بعرض ح اي فيشتق له الاسم من ذلك العرض كالناطق المشتق من النطق الدال على مبدا فصل
الانسان فان كان له اعراض مرتبة فيشتق مما هو اقرب اليه كالنطق بالنسبة الى مبدا فصل الانسان فان
وجد له عرضان نسبته بعدم احدهما على الاخر فقد يشتق له عن كل واحد منهما اسم ويجعل المجموع قائما
مقام الفصل الحقيقي كالحساس والمتحرك بالارادة فان مبدا الفصل الحقيقي هو النفس الحيوانية التي
هي معروضة الحس والحركة وقد استويا في تقدم احدهما على الاخر فاشتق عن كل واحد منهما للفصل الحقيقي
اسم وجعل المجموع قائما مقام الفصل الحقيقي ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لماهية واحدة
وذلك لانه ح كل منهما لا يتحصل بالفصل وحده والا لكان النوع متحصلا بدون الجنس الاخر فلا يكون الاخر
جنسا له والتقدير بخلاف ذلك بل كل منهما يتحصل بالفصل وبالجنس الاخر فعلة تحصل كل منهما هو المجموع
الحاصل من الفصل والجنس الاخر فيكون كل منهما علة ناقصة لتحصله فيكون تحصل كل منهما موقوفا
على الاخر فيلزم الدور وانما قيد بقوله في مرتبة واحدة اذ يجوز ان يكون لماهية واحدة جنسان او
اجناس مرتبة بعضها فوق بعض فلا يلزم منه محذور واذا ثبت انه لا جنس له لا فصل له يلزم انه
لا تركيب عقلي الا من الجنس والفصل وذلك لان الاجزاء العقلية اي المحمولة منحصرة فيهما وذلك لان
الجزء العقلي ان كان تمام الجزء المشترك بين الماهية ونوع اخر مخالفة لها في الحقيقة فهو الجنس لانه
ح يصلح لان يكون مقولا في جواب ما هو بحسب الشركة المحضة وان لم يكن تمام الجزء المشترك بين
الماهية ونوع مخالف لها في الحقيقة فلا بد وان يكون فصلا لها سواء اختص بها او لم يختص اما اذا اختص
بها فظاهر لانه ح يصلح للتمييز الذاتي عما يشاركها في الجنس ضرورة اشتراكها مع الغير في الجنس لما عرف

انه لا

انه لا يجوز تركب الماهية من امرين متساويين فاذا ثبت اختصاص احد الجزءين فلا بد من اشتراك
الجزء الاخر واما اذا لم يختص فلانه ح لا يكون تمام المشترك بين الماهية ونوع اخر مخالف لها في الحقيقة
اذ التقدير بخلافه فيكون بعضا من تمام المشترك ولا يكون مباينا له ولا اخص مطلقا ولا من وجه
وكلها ظاهر بل اما اعم او مساو فان كان مساويا فلا بد وان يميز تمام المشترك عما يشاركها في
جنس لها لانه ح لا بد وان يكون لتمام المشترك جنس لما ذكرنا فيميز الماهية عما يشاركها في جنس
تمام المشترك فيكون فصلا لها وان كان اعم من تمام المشترك فلا بد وان يكون مساويا لتمام مشترك
ما والا يلزم تركب الماهية من امور غير متناهية وهو محال ح يميزه عما يشاركه في الجنس فيميز
الماهية عما يشاركها فيه فيكون فصلا لها فثبت انه لا تركيب عقلي الا من الجنس والفصل فان قيل
لا نسلم انه اذا لم يكن مساويا لتمام المشترك يلزم تركب الماهية عن امور غير متناهية وانما يلزم
ذلك ان لو لم يكن عمومه باشتراكه بين تمام المشترك الاول والثاني وهو ممنوع اجيب بانه لم يتحقق
عمومه باشتراكه بين تمام المشترك الاول والثاني وذلك لان كلا من تمام المشترك الاول والثاني جزء
للماهية المفروضة ولا يجوز ان يكونا في مرتبة واحدة لما عرفت فيكون احدهما اعم من الاخر مطلقا
فلا يكفي في عمومه اشتراكه بينهما قوله ويجب تناهيها اقول والجنس والفصل قد يتحدان في الماهية
بان يكون لها جنس واحد وفصل واحد وقد يتعددان فيترتبان في العموم والخصوص كالناطق
والحيوان والحساس والجسم النامي والجسم ولا بد من تناهيهما والا يلزم التسلسل في العلل والمعلو لات
الى غير النهاية وهو محال **قال** وقد يكون منهما عقلي وطبيعي ومنطقي لجنسهما **اقول**
كل من الجنس والفصل قد يكون طبيعيا وقد يكون منطقيا وقد يكون عقليا مثلا ان الحيوان جنس
طبيعي ومفهوم الجنس جنس منطقي والمركب منهما عقلي والناطق فصل طبيعي ومفهوم الفصل
فصل منطقي والمركب منهما عقلي كما ان جنس الجنس جنس الفصل من حيث هو قد يكون طبيعيا وهو
مفهوم الكلي من حيث هو وقد يكون منطقيا وهو مفهوم الكلية العارضة لمفهوم الكلي فان مفهومه
يعرض له انه كلي وقد يكون عقليا وهو المركب منهما وهذا هو المراد من قوله لجنسهما ويمكن ان يفهم منه

ان كلا منهما طبيعي ومنطقي وعقلي كما ان الكلي الذي هو جنس لها ينقسم الى هذه الثلثة كما ذكرنا في الكلي الطبيعة التي يعرض لها الكلي كالانسان مثلا كلي طبيعي ومفهوم الكلي كلي منطقي والمركب منهما كلي عقلي وتفسير الاول والى يعرف بالتامل **قال** ومنها عوال وسوافل ومتوسطات ومن الجنس ما هو مفرد وهو الذي لا جنس فوقه ولا تحته جنس وهما اضافيان وقد يجتمعان مع التقابل **اقول** الجنس اما ان يكون اعم الاجناس المرتبة وهو العالي او اخص وهو السافل كالحيوان او اعم من بعض واخص من بعض وهو المتوسط كالجسم النامي او مباينا وهو المفرد ولم يوجد له مثال والفصل قد يكون عاليا وهو اعم الفصول المرتبة وهو الفصل الذي قسم الجنس العالي اول انقسامه كقابليه الابعاد المقسم للجوهر وقد يكون سافلا وهو اخصها وهو الفصل المقوم للنوع السافل كالناطق او اخص من بعض واعم من بعض وهو الفصل المقوم للجنس المتوسط غير الذي هو مقسم للعالي اولا كالنامي والحساس وقد يكون مباينا للفصول المرتبة وهو الفصل المفرد كالفصل المقوم للنوع الذي لا يكون له الا جنس واحد وفصل ولم يتعرض المصنف للفصل المفرد بل اقتصر على ذكر الجنس في الافراد وهو سهل والجنس والفصل اضافيان لان كلا منهما لا بد وان يعتبر بالقياس الى شيء فان الجنس انما هو بالقياس الى شيء فان الجنس انما هو بالقياس الى انواعه وكذا الفصل وقد يجتمع الفصل والجنس في شيء واحد لكن باعتبارين مع انه يكون بينهما تقابل لان الجنس مقول في جواب ما هو والفصل ليس بمقول في جواب ما هو لكن اعتبار التقابل غير اعتبار اجتماعهما فان اجتماعهما في شيء واحد بالقياس الى شيئين وذلك كالحساس الذي هو فصل بالنسبة الى الحيوان جنس بالنسبة الى السميع والبصير وتقابلهما انما يكون بالنسبة الى شيء واحد فان الجنس للشيء يستحيل ان يكون فصلا له **قال** ولا يمكن اخذ الجنس بالنسبة الى الفصل **اقول** اي لا يمكن اخذ الجنس بالنسبة الى الفصل بان يكون الجنس جنسا بالنسبة الى الفصل كما هو جنس بالنسبة الى النوع والا لكان مقوما للفصل ولا يكون الفصل محصلا ومعينا له بل الجنس محمول على الفصل على معنى انه لازم له لا على معنى انه جزء لماهيته ولا يشارك الجنس في الماهية

ويتميز

ويتميز عنه بذاته ويشارك النوع على انه جزء منه ويمتاز عنه بدخول طبيعة الجنس في ماهية النوع وعدم دخولها في ماهية الفصل واما حال الفصل بالنسبة الى سائر الاشياء فانه ان شاركها في الماهية وجب ان ينفصل عنها بفصل وان لم يشاركها في الماهية لم يجب ان ينفصل عنه بفصل **قال** واذا نسبنا الى ما يضاف اليه كان الجنس اعم والفصل مساويا **اقول** قد ذكر ان كلا من الجنس والفصل انما يكونان بالقياس الى شيء فاذا نسبنا الجنس والفصل الى ما يضافان اليه كان الجنس اعم مطلقا مما يضاف اليه لكونه مشتركا بينه وبين غيره والفصل مساويا لانه ذاتي يميزه عما عداه فلا يكون اعم منه والا لم يفد التمييز ولا اخص منه والا لم يكن ذاتيا له **قال** والتشخص من الامور الاعتبارية فاذا نظر اليه من حيث هو امر عقلي وجد مشاركا لغيره من التشخصات فيه ولا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار **اقول** الماهية النوعية من حيث هي هي نفس تصورها غير مانع من الشركة والتشخص منها نفس تصوره مانع من الشركة فاذن لا بد في التشخص من زائد وهو التشخص فالتشخص وهو ما به منع التصور وقوع الشركة زائد على الماهية وعلى الوجود ايضا لانه متاخر بالطبع عن الوجود فان الشيء ما لم يوجد ذهنا او خارجا لم يمنع تصوره من وقوع الشركة والتشخص الخارجي يتوقف تصوره تشخصه على الوجود الخارجي والتشخص الذهني يتوقف تشخصه على الوجود الذهني وما يتاخر بالطبع عن الشيء فهو زائد عليه وهو من الامور الاعتبارية اذ لو وجد في الخارج لكان تشخصا له ماهية نوعية فيكون تشخصها زائدا عليها ويلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة معا وهو محال لا يقال لا نم ان التشخص لو كان موجودا في الخارج يكون له تعين زائد على ماهيته ولم لا يجوز ان يكون تعين التعين عين ماهيته لانا نقول كل ما هو موجود في الخارج فله ماهية نوعية تصورها غير مانع من الشركة ومن حيث هو موجود متشخص تصورها مانع فيلزم ان يكون التشخص امرا زائدا على ماهيته النوعية والتشخص اذا كان موجودا في الخارج يكون حاله هذه الحال فيكون تشخصه

ايضا زايدا على ماهية النوعية ويلزم التسلسل وهو محال وبيث ان التشخص من
الامور الاعتبارية وهو من المعقولات الثانية لانه من العوارض التي تلحق المعقولات الاولى
في الذهن ولم يوجد في الخارج ما يطابقه قوله فاذا انظر اليه من حيث هو امر عقلي اشارة
الى الجواب دخل مقدر توجيهه ان يقال لو كان التعين من الاعتبارات العقلية لكان
لها وجود في العقل فيكون متشخصا في العقل فيكون لها تشخص اخر ويلزم التسلسل تقرير
الجواب ان يقال التشخص من حيث هو يتعلق بالمتعين اي من حيث انه تعين له لا يكون شيئا
ليس من المشخصات فلا يكون له تشخص اخر بهذا الاعتبار فاذا نظر العقل اليه من حيث انه
امر عقلي يكون له ماهية نوعية وحد مشاركا لغيره من المشخصات في الماهية وبهذا الاعتبار
يكون متشخصا لا تشخصا ويكون له تشخص اخر ولا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع اعتبار العقل
واستدل على وجوده في الخارج بوجوه الاول انه جزء من المتشخص الموجود في الخارج وجزء
الموجود موجود وفيه نظر لانه ان اريد بالمتشخص نفس الشخص فلا نسلم ان التشخص
جزء له وان اريد بالمتشخص الموجود مع التشخص فلا نسلم ان التشخص بهذا المعنى موجود في الخارج
الثاني لو كان التشخص عدميا لكان عدما للاتشخص وح يلزم ان يكون وجوديا لان اللاتشخص
عدمي وعدم العدمي وجودي او عدما لتشخص اخر فيكون احدهما وجوديا والاخر مماثل له
فيكونان وجوديين او عدما لغيره وهو باطل والا يلزم من حصوله نفي التعين ولم يتحقق
يلزم من وجوده نفي التعين وفيه نظر اما اولا فلا نسلم انه اذا كان عدميا يكون عدما للشيء بل
يكون معدوما والمعدوم لا يكون عدما لشيء واما ثانيا فلانه لا نسلم ان اللاتشخص عدمي فان الشيء
المعبر عنه بالمعدول لا يلزم ان يكون عدميا واعتبر باللامعدوم وعلى تقدير ان يكون اللاتشخص
عدميا لا يلزم ان يكون التشخص وجوديا لان الامتناع عدمي واللاامتناع ايضا كذلك ولئن
سلمنا ذلك لكن لا نم انه اذا كان عدما لتعين اخر وهو ثبوتي يلزم ان يكون التعين المعروض
ايضا كذلك قوله لانه مماثل له قلنا لا نم فان اشتراك التعينات في مطلق التعين كاشتراك

الجهات

الجهات في العارض ولا يلزم تماثل الجهات الثالثة لو كان عدميا لكان عدما للاطلاق
اولا لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق اولا يلزم كذلك فان كان الاول اي عدما للاطلاق اولما
لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق يلزم اشتراك جميع الافراد في ذلك المعنى فلا امتياز شيء منها عن
الاخر وان كان الثاني اي عدما لما ينفك عدمه عن عدم الاطلاق فقد ينفك احد العدمين عن
الاخر فاما ان يوجد عدم الاطلاق بدون ذلك العدم او بالعكس والاول يستلزم كون الشيء
الواحد لا مطلقا ولا معينا والثاني يستلزم كون الشيء الواحد مطلقا ومعينا وفيه نظر اما
اولا فلما ذكرنا اولا في الاستدلال الثاني واما الثاني فلانه ان اريد بالتعين المعنى المشترك
بين التعينات فنختار انه عدم الاطلاق قوله يلزم اشتراك جميع الافراد فيه قلنا لا امتناع
في ذلك قوله فلا امتياز شيء عن الاخر قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن لكل فرد تعين خاص
معروض للتعين المطلق يمتاز ذلك الفرد عن غيره بذلك التعين الخاص وهو ممنوع وان
اريد بالتعين التعين الخاص بالفرد فنختار انه عبارة عن عدم امر ينفك عدمه عن عدم
الاطلاق ويوجد عدم الاطلاق بدون ذلك العدم قوله يلزم ان يكون الشيء الواحد لا مطلقا
ولا معينا قلنا ان اردتم به انه يلزم ان يكون الشيء الواحد لا مطلقا ولا معينا بالتعين المشترك
ممنوع لانه لا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام وان اردتم به لا معينا بالتعين الخاص
فمسلم ولا امتناع فيه لجواز ان يكون ح لا مطلقا ولا معينا بالتعين الخاص ومعينا بتعين
اخر **قال** اما ما به التشخص فقد يكون نفس الماهية فلا يتكثر وقد يستند الى
المادة المتشخصة بالاعراض الخاصة الحالة فيها ولا يحصل التشخص بانضمام كلي عقلي
الى مثله والتمييز يغاير التشخص ويجوز امتياز كل من الشيئين عن الاخر **اقول** لما
فرغ من بحث ماهية التشخص اراد ان يشير الى ما به التشخص وهو ما به التشخص
ان كان الماهية لم يتكثر اي يلزم انحصار نوعها في شخصها لانه لما اقتضت الماهية
التشخص كان يمتنع ان يتحقق شخص اخر والا امكن تخلف المعلول عن علته وان كان ما به

التشخص عن الماهية فلا بد من المادة ليستند التشخص اليها وذلك لان المباين
نسبته الى الكل سواء وغير المباين ما حال في التشخص او محل له والاول باطل لان
المحل سابق على الحال فلا يكون الحال سببا لتشخصه فتعين الثاني مستند التشخص الى المادة
والمادة تتشخص بانضمام اعراض خاصة بها حالة فيها مثل الاين المعين والكيف المعين
والوضع المعين وح يجوز تكثر اشخاص الماهية بسبب تكثر المادة قيل فيه نظر اذ جاز ان يكون
السبب حالا في محل التشخص لا حالا فيه ولا محلا له وهذا النظر غير مضر المقصود لان الحال
الى المحل يحتاج ليستند التشخص اليه لا لاستناده بسببه قيل لو كان تكثر اشخاص الماهية بسبب
تكثر محالها لكان تكثر المحال المتكثرة المماثلة بسبب محال اخر ويلزم التسلسل اجيب بان الشي
الذي لا يقبل التكثر لذاته يحتاج في تكثره الى شي يقبل التكثر لذاته وهو المادة واما الذي يقبل
التكثر لذاته اعني المادة فهو لا يحتاج في ان يتكثر الى قابل اخر بل انما يحتاج الى فاعل يكثره
فتنظر فيه والحق ان علة التشخص تحقق الماهية في الخارج لانا نعلم ضرورة ان الماهية اذا تحققت
في الخارج سواء كان هناك مادة او اضافة او لا هذا ولا ذاك صارت بنفسها متميزة مخصوصا
لا يمكن فيه التعدد والاشتراك اصلا ولا معنى للتعين سوى ذلك فعلم ان تحقق الماهية وحده
كاف في تعينها فهو علة التعين وتعدد الاشخاص انما يكون بتعدد الوجودات للماهية
وفيه نظر لان الماهية المتحققة في الخارج لا تخلو اما ان يكون مادية او لا فان كان الثاني فلا يحتاج
في تشخصها الى مادة وان كان الاول فلم يتحقق الا بالمادة فيكون للمادة مدخل في تشخصه وهو
المطلوب ولا يحصل التشخص بانضمام كلي عقلي الى كلي اخر لان انضمام الكلي الى الكلي لا يقتضي
ان يصير بحيث يمنع تصوره من الاشتراك فيه لان المضموم والمضموم اليه والانضمام كلها
كليات نعم مذكور ان بعد الانضمام امر لا يصدق في الخارج الا على شخص واحد فيتخصص
في شخص خارجي لكن يكون له افراد ذهنية لان كل كلي يمكن للعقل ان يفرض له اشخاصا غير
متناهية والتقييد لا يقتضي ان يصير بحيث لا يمكن للعقل ان يفرض له اشخاصا غير متناهية

سوى

المخرج ما القيد والتميز يغاير التشخص لان التشخص للشي انما هو في نفسه والتميز انما يكون
بالقياس الى المشارك ويجوز امتياز كل من الشيئين بذات الاخر ولا يلزم منه دور اذ امتياز
كل منهما بذات الاخر فلا يتوقف الامتياز على الامتياز ولا الذات على الذات وذلك مثل بنوة
الابن الموقوفة على ذات الاب وابوة الاب الموقوفة على ذات الابن ولا دور والتميز اعم من
التشخص من وجه اذ التميز يتحقق بدون التشخص في الماهية النوعية المتقومة بالفصل
فانها من حيث هي لها تميز ولا يكون لها تشخص والتشخص يتحقق بدون التميز في التشخص
الذي لا مشارك له لغيره في حقيقته اصلا كالواجب المتشخص اذا لم يعتبر عروض الوجود
المطلق لحقيقته المتشخصة وكلاهما يجتمعان معا في التشخص الذي يشارك غيره في
ماهيته **قال** والتشخص يغاير الوحدة وهي تغاير الوجود لصدقها على الكثير
من حيث هو كثير بخلاف الوحدة وتساوقه ولا يمكن تعريفها الا باعتبار اللفظ وهي
والكثرة عند العقل والخيال يستويان في كل منهما اعرف بالانقسام **اقول** التشخص
تغاير الوحدة فان الكلي من حيث هو كلي واحد وليس بمتشخص والوحدة تغاير الوجود لانه
لو كان عينه لكان مفهوم الواحد من حيث هو واحد مفهوم الوجود من حيث هو موجود
وليس كذلك فان الكثير من حيث هو كثير موجود وليس بواحد من حيث هو كثير وان كان
يعرض له الواحد ايضا اذ يقال للكثرة انها كثرة واحدة ولكن لا من حيث هي كثرة لكن الوحدة
والوجود متساويان فان كل ما هو موجود هو موجود باعتبار يكون واحدا باعتبار وكل شي له وجود
واحد ولذلك ظن ان المفهوم منهما واحد وهما واحد بالموضوع اذ كل ما يوصف باحدهما يوصف
به ولا يمكن تعريف الوحدة بحسب الحقيقة لانها بديهي التصور اذ كل احد يعرف ان شيئا
واحدا انسان او فرس وغير ذلك من غير افتقار الى اكتساب والتعريف الذي ذكروه
لها بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة والا لدار وذلك لانا اذا قلنا ان الواحد لا ينقسم
فقد قلنا ان الوحدة هو الذي لا يتكثر ضرورة فاخذنا الكثرة في تعريف الوحدة والكثرة

لا يمكن تعريفها الا بالوحدة لان الوحدة مبدا الكثرة ومنها وجودها وماهيتها ولهذا اى
تعريف تعرف الكثرة به يستعمل فيه الوحدة مثل الكثرة وهو المجتمع من الوحدات
والكثير ما يعد بالواحد وغير ذلك والوحدة والكثرة يستويان عند العقل والخيال
فى ان كلا منهما اعرف عند احدهما دون الاخر وهو المراد من قوله بالانقسام وذلك لان
الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة لانها مبدا الكثرة والعقل يدرك المبدا اولا والكثرة
اعرف عند الخيال لان الخيال يدرك الكثرة اولا ثم ينتزع العقل منها امرا واحدا فيكون تعريف
الكثرة بالوحدة تعريفا عقليا بان ياخذ الوحدة متصورة بذاتها ويكون تعريف الوحدة بالكثرة
تنبيهيا فانا اذا قلنا الوحدة هى الشى الذى ليس فيه كثرة كان معناه ان اللفظة للشى المعقول
عندنا بديهيا الذى يقابل هذه الاجزاء وليس هو **قال** وليست الوحدة امرا عينيا
بل هى من ثوانى المعقولات وكذا الكثرة ويقابلهما الاضافة العلية والمعلولية والمكيالية
والمكيلية لا التقابل الجوهرى بينهما **اقول** الوحدة ليست من الموجودات العينية
والا لكانت شيئا واحدا من الاشيا فلها وحدة ولوحدتها وحدة فيلزم التسلسل فى الامور
المرتبة الموجودة معا بل هى من الاعتبارات العقلية يعقلها العقل عند اعتبار عدم الا
نقسام واذا اعتبرت من حيث كونها موضوعا لوحدة اخرى لزمت وحدة اخرى ويكون
ح الوحدة واحدة بذلك الاعتبار لا بالفعل لو كان للوحدة وحدة يلزم ان يكون الوحدتان
اثنتان لانا نقول انما يلزم ان يكونا اثنين لو كانتا فى مرتبة واحدة وليس كذلك لان الاولى
معقولة من الموضوع والثانية معقولة من المعقول من الموضوع والوحدة من المعقولات
الثانية لانها من العوارض التى تعرض للمعقولات الاولى وكذا الكثرة يكون اعتبارية ومن
المعقولات الثانية لانها تكون حاصلة من الوحدات التى هى الاعتبارية ويقابل الوحدة
والكثرة بسبب اضافة العلية والمعلولية والمكيالية والمكيلية فان الوحدة علة مقومة للكثرة
ومكيال لها والكثرة معلولة للوحدة متقومة بها ومكيلة بها والعلة من حيث هى علة مقابلة

للمعلول

للمعلول مضافة اليه وكذا المعلول بالقياس الى العلة والمكيال ايضا مقابل للمكيل مضاف
اليه وكذا المكيل بالقياس الى المكيال فان يعقل الوحدة من حيث هى علة ومكيال للكثرة مضاف
الى تعقل الكثرة من حيث هى معلولة ومكيلة بالنسبة الى الوحدة والعلية والمكيالية والمعلولية
والمكيلية خارجة عن حقيقة الوحدة والكثرة عارضة لهما فالتقابل بينهما باعتبار هذه
العوارض لا التقابل الجوهرى بينهما فان حقيقتهما غير متقابلة باحد اصناف التقابل
الاربعة اعنى التضاد والتضايف وتقابل العدم والملكة وتقابل السلب والايجاب .
اما التضاد فلان كل واحد من المتضادين لا بد وان يكون موضوعه بعينه موضوع الاخر
وموضوع الوحدة غير موضوع الكثرة وايضا الوحدة متقومة بالكثرة ولا شى من
الاضداد يتقوم لضده بل يبطله وينفيه فان قيل الوحدة ايضا تنفى الكثرة فان الضد يبطل
الضد عن موضوعه والوحدة ايضا من شانها ان يبطل الكثرة عن موضوعها فان يحل المو
ضوع
الذى للكثرة والوحدة المقومة للكثرة غير الوحدة العارضة لموضوعها فان موضوع
الوحدة المقومة غير موضوع الكثرة احسب بان الوحدة العارضة غير مبطل للكثرة
بالذات بل انما يبطل الكثرة يبطلان وحداتها ولا يبطل الكثرة لذات الوحدة بل اولا
بل يعرض لوحداتها بطلان ثم يعرض لها ان يبطل الكثرة لبطلان وحداتها فالوحدة اذا
ابطلت الكثرة فليس بالقصد الاول يبطلها بل يبطل ولا الوحدات التى للكثرة والضد هو
الذى يبطل الضد اولا بالذات وبالقصد الاول وايضا الوحدة الطارية غير عارضة
لمحل الكثرة فان محل الكثرة هى السطوح وهى يبطل بسبب فلا يكون محلا للوحدة الطارية
بل محلها السطح الحاصل بعد زوال السطوح التى هى محل الكثرة فلا يكون الوحدة الطارية
ضدا للكثرة لاختلاف محلهما اما التضايف فلانه ليس بين ذات الوحدة وذات الكثرة
تقابل المضاف لان الكثرة لا يعقل ماهيتها بالقياس الى الوحدة وان كان يعقل ماهيتها
بسبب الوحدة فانه فرق بين ان يعقل الشى بالقياس الى غيره وبين ان يعقل به والمعتبر

في التضايف هو الاول وايضا الوحدة غير معقولة بالقياس الى الكثرة فلا يكون بينهما
تضايف ولا تقابل العدم والملكة فلان الوحدة موجودة في الكثرة مقومة لها والملكة
لا يكون موجودة في العدم حتى يكون العدم يتالف من ملكات تجتمع فلا يكون الوحدة ملكة
للكثرة وكذلك لا يكون الملكة هي الكثرة اذ الملكة لا تتركب من اعدامها فلا يكون التقابل بينهما
تقابل العدم والملكة اما تقابل الايجاب والسلب فان احد النقيضين لا يكون مقوما للاخر

قال ثم معروضهما قد يكون واحدا فله جهتان بالضرورة فجهة الوحدة ان لم تقوم
جهة الكثرة ولم تعرض لها فالوحدة عرضية وان عرضت كانت موضوعات ومحمولات عارضة
لموضوع او بالعكس وان قومت فوحدة جنسية او نوعية او فصلية وقد يتغاير موضوع مجرد
عدم الانقسام لا غير وحدة بقول مطلق والا فنقطة ان كان له مفهوم زائد غير وضع او مفارق
ان لم يكن ذا وضع هذا ان لم يقبل القسمة والا فهو مقدار او جسم بسيط او مركب وبعضها
اولى من بعض بالوحدة والهوهو على هذا النحو والوحدة في الوصف العرضي والذاتي تغاير

اقول معروض الوحدة قد يكون مغايرا لمعروض
الكثرة بالذات وقد يكون معروضهما واحدا فح يكون له جهتان جهة الوحدة وجهة الكثرة ولا
بد من تغايرهما لامتناع كون الشيء الواحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا معا فجهة الوحدة
اما ان يكون مقومة لجهة الكثرة او عارضة لها او لا هذا ولا ذاك فان كان الثالث فالوحدة
عرضية كما يقال نسبة النفس الى البدن كنسبة الملك الى المدينة فان جهة اتحاد النسبتين
كون كل من النفس والملك مدبرا والتدبير غير عارض للنسبتين ولا مقوم لهما بل عارض للنفس
والملك والنسبة متعلقة بهما فيلزم ان يكون للتدبير تعلق بالنسبتين ولا يكون التدبير مقوما
ولا عارضا لهما وان كان الثاني وهو ان يكون جهة الوحدة عارضة لجهة الكثرة فاما ان يكون هناك
محمولات عارضة لموضوع واحد او بالعكس اي موضوعات موضوعة لمحمول واحد والاول
كالكاتب والضاحك العارضين للانسان الموضوع لهما فانهما اشتركا في ان كلا منهما محمول على

الانسان

الانسان والمحمولية المتحدة فيهما عارضة لهما خارجة عن حقيقتهما والتقرير على هذا
الوجه احسن من ان يجعل جهة الاتحاد بين الكاتب والضاحك هو الانسان فان الانسان
لا يقال له انه عارض للكاتب والضاحك الا على سبيل التجوز والثاني كالقطن والثلج الموضوعين
للابيض فانه قد عرض لكل منهما انه موضوع للابيض والموضوعية المتحدة فيهما عارضة لهما
خارجة عن حقيقتهما ويمكن ان يجعل في هذا المثال جهة الاتحاد الابيض العارض للقطن والثلج والقطنة
الموضوعات زائدة وبعضهم امثال الشارحين وان كان الاول وهو ان يكون جهة الوحدة مقومة
لجهة الكثرة فاما ان يكون جهة الوحدة مقولة في جواب ما هو بالنسبة الى الكثرة او مقولة في
جواب اي شيء هو فان كانت مقولة في جواب ما هو فان اختلفت الكثرة في شيء من الذاتيات فالوحدة جنسية
كوحدة الانسان والفرس في الحيوان وان لم يختلف فالوحدة نوعية كوحدة زيد وعمرو في الانسان
وان كانت مقولة في جواب اي شيء هو فالوحدة فصلية كوحدة افراد النوع في فصله ان كان له
فصل كوحدة زيد وعمرو في الناطق والوحدة الفصلية مستلزمة لوحدة النوعية والجنسية
من غير عكس هذا اذا كان معروض الوحدة والكثرة واحدا واما اذا تغاير موضوعاهما فاما ان يكون
موضوع الوحدة مجرد عدم الانقسام لا غير اي يكون ذلك الموضوع هو انه شيء غير منقسم وليس
له مفهوم غير ذلك فهو الوحدة قوله وحدة بقول مطلق اي وحدة معبرة عنها بقول مطلق
من غير ان يقال وحدة النقطة او المفارق او غير ذلك والا فنقطة اي وان كان موضوع الوحدة
له مفهوم زائد على مجرد عدم الانقسام فهو نقطة ان كان ذا وضع او مفارق اذا لم يكن ذا وضع
كالنفس والعقل هذا ان لم يقبل موضوع الوحدة القسمة وان قبلها فاما ان يقبل القسمة لذاته
او لا والاول هو المقدار والثاني الجسم فان تشابهت اجزاؤه فهو البسيط والا فهو المركب وقد يقسم
ما يقبل القسمة لذاته باعتبار اخر وهو ان القابل للقسمة ان لم ينقسم بالفعل فهو واحد بالاتصال
وان انقسم بالفعل فان لم يكن اجزاؤه متمايزة بالشخص فهو المركب الحقيقي والا فهو الواحد بالاجتماع
ووحدته اما طبيعية كالبدن الواحد او صناعية كالبيت الواحد او وضعية كالدرهم الواحد وبعض

ان النسبة لما

هذه الامور اولى بالوحدة من البعض فان الواحد من كل وجه وهو الواحد الحقيقي الذي لا ينقسم
بوجه من الوجوه لا بحسب الاجزاء الكمية ولا بحسب الاجزاء الحدية ولا بحسب الجهات اولى من
الواحد الذي هو واحد من وجه كثير من اخر والواحد بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع الذي
هو اولى من الواحد بالجنس والهوهو على هذا النحو اي على نحو الوحدة اما مقومة او عارضة كذلك
جهة هو هو لجميع اقسام الوحدة متحقق في اقسام هو هو لكن ينبغي ان يعتبر في هو هو الكثرة فانه
لا يتصور بدون اثنينية ولا يتصور في الشخص الواحد من حيث هو شخص واحد والوحدة يتصور
في الشخص الواحد من حيث هو شخص واحد والوحدة في الوصف العرضي والذاتي يتغاير اسماؤها
بتغاير المضاف اليه فان الاتحاد في الجنس يسمى مجانسة وفي النوع مماثلة وفي الخاصة مشاكلة وفي
الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي الاطراف مطابقة وفي الاضافة مناسبة وفي وضع الاجزاء
مساواة **قال** والاتحاد محال فالهو هو يستدعي جهة تغاير واتحاد على ما سلف **اقول**
الاتحاد مفهومه الحقيقي هو انه كان شي بعينه صار شيئا اخر وقد يطلق بالمجاز على صيرورة شي شيئا
اخر بطريق الاستحالة وهي ان يزول عن ذلك الشي الصاير شي ما ويضاف اليه شي اخر كما يقال صار
الهواء ماء والاسود ابيض او بطريق التركيب وهو ان يضاف شي اخر الى الشي الصاير فيتركب
المصير اياه عنهما كما يقال صار التراب طينا والخشب سريرا والاتحاد بهذا المعنيين جاير بل
واقع والاتحاد الذي هو محال هو الاتحاد بالمعنى الاول المفهوم بطريق الحقيقة والاتحاد بهذا المعنى
غير معقول والقول به قول شعري لانه مخيل وسبب تخيله بطنه طايفة من عوام المتالهة والمتصوفة
حقا والذي يدل على استحالته ان الاتحاد بهذا المعنى يقتضي امرين امر كان قبل الاتحاد وامر حصل
بعده والاول هو الصاير هذا التالي والثاني هو المصير اياه الاول فبعد الاتحاد ان كان الامران
موجودين معا فهما اثنان متميزان وهذا ينافي الاتحاد وان كانا معدومين فليسا متحدين لان
المعدوم لا يتحد بالمعدوم لانه لا يكون اتحادا بل اعداما لهما وان كان احدهما معدوما والاخر موجودا
فان كان المعدوم هو الثاني والموجود هو الاول لم يتحقق اتحاد اصلا وان كان المعدوم هو الاول

والموجود

واحد هو هو

والموجود هو الثاني فقد بطل كون الاول المفروض ثانيا ومصيره اياه اي فقد بطل ما فرضناه
من ان الاول صار ثانيا لانه على تقدير عدم الاول لم يصر الاول بعينه الثاني قيل للقايل ان يقول لا
نم انهما لو كانا موجودين لما بقي الاتحاد وانما يكون كذلك ان لو كانا موجودين بوجودين وبعينين
لم لا يجوز ان يكونا موجودين بوجود واحد وبعين واحد كما في الجنس والفصل اجيب بان الوجود
الواحد الذي صارا موجودين به اما ان يكون احد الوجودين الاولين او وجودا ثالثا فان كان الاول
يلزم انعدام احدهما بالضرورة ويلزم المحذور الذي ذكرناه وان كان الثاني فلا يخ اما ان يكون كل من
الوجودين الاولين باقيا اولا والاول يوجب ان يكون الشي الواحد موجودا بوجودين متغايرين وهو
محال بالضرورة والثاني يوجب اما انعدام احدهما وكون الشي الواحد موجودا بوجودين واما انعدامهما
وحدوث شي ثالث وكلاهما محال ولا يمكن ان يتحد الوجودان والا يلزم ان يكون الوجود موجودا
وهو محال فهو هو يستدعي جهتي تغاير واتحاد لانه لو لم يكن فيه جهة الاتحاد امتنع هو هو
وان لم يكن فيه جهة التغاير يلزم اتحاد الاثنين وهو محال **قال** والوحدة مبدا العدد
المتقوم بها لا غير واذا اضيف اليها مثلها حصلت الاثنينية وهي نوع من العدد ثم يحصل انواع
لا تتناهى بتزايد واحد واحد مختلفة الحقائق هي انواع العدد **اقول** الوحدة ليست
بعدد لان العدد هو الكم المنفصل فلا بد فيه من الانفصال والوحدة لا انفصال فيها فلا يكون
عددا بل هي مبدا للعدد لان العدد متقوم بها لا غير فان الستة مثلا متقومة بالوحدة
ست مرات لا بالثلثة مرتين فان تقومها بهما ليس اولى من تقومها باربعة واثنين ولا من تقومها
بخمسة وواحد فح لا يخ اما ان يتقوم بكل منها وهو محال لان واحدا منها كاف في تقومها ومن المحال
ان يتقوم الشي بامور كل منها كاف في تقومه او ببعض منها دون بعض فيلزم الترجيح بلا مرجح
وهو محال فيلزم ان يكون تقومها بالوحدات التي مبلغها ذلك النوع من العدد ويكون كل واحد
من تلك الوحدات مبدا لها وجزءا من ماهيتها والاعداد الباقية التي يمكن اعتبارها في العدد
مثل الثلثة والثلثة في الستة وكذا الاربعة والاثنان فيها خواص لازمة لها ويجوز ان يكون الحقيقة

واحدة لوازم متكثرة واذا اضيف الى الوحدة وحدة مثلها حصلت الاثنينية والاثنان
نوع من العدد لانه كم منفصل وما يقال ان الوحدة التي هي الفرد الاول ليست بعدد فكذا
الاثنان الذي هو الزوج الاول ليس بعدد وان العدد هو مؤلف من الاحاد والاحاد اقلها ثلثة
والاثنان ليس بعدد فمردود فان الوحدة ليست بعدد لا لانه فرد اول بل لانه لا انفصال فيه اي
وحدات فلا يلزم ان يكون الاثنان الذي هو الزوج الاول ليس بعدد اذ فيه انفصال وان الاحاد
اقلها ثلثة عند النحويين واما القوم فانهم يعنون بالاحاد ما فوق الواحد والثلثة تحصل من ضم وحدة
الى اثنين ثم تحصل انواع لا تتناهى بتزايد واحد واحد فان كل نوع اذا زيد عليه وحدة تحصل
نوع اخر والزائد لا ينتهي الى حد لا يزداد عليه فلا تتناهى الانواع الى نوع اخر لا يكون فوقه نوع
اخر وهذه الانواع مختلفة الحقائق لان لكل منها لوازم لا تكون لغيرها كالاولية والمنطقية و
والاصمية والتركب واختلاف اللوازم دال على اختلاف ملزوماتها بالحقائق اذ لا يمكن اسنادها
الى المشترك بل الى امر مختص مقوم للملزوم والا لعاد الكلام فيه وتسلسل فلكل واحد من تلك
الحقائق اعتباران احدهما عام بالنسبة الى كل نوع من الانواع وهو ان فيها عددا والاخر خاص
وهو خصوصية تلك الكثرة التي هي صورته النوعية التي هي بها هي فتكون تلك الحقائق انواعا
اضافية بالنسبة الى العدد **قال** وكل واحد منها امر اعتباري يحكم به العقل على
الحقائق اذا انضم بعضها الى بعض في العقل انضماما بعينه **اقول** كل واحد من
انواع العدد امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان يحكم العقل بذلك النوع من العدد على الحقائق
التي هي انواع الموجودات كالانسان والفرس والبقر وغيرها واشخاصها كافراد الانسان
وافراد الفرس وغيرهما وانما يحكم العقل بذلك النوع من العدد عند انضمام بعض تلك الحقائق
الى بعضه في العقل انضماما بحسب ذلك النوع من العدد مثلا اذا انضم واحد الى واحد
يحكم العقل بالاثنين عليهما فاذا انضم اليهما واحد اخر يحكم العقل بالثلثة عليها واذا انضم
واحد اخر يحكم بالاربعة عليها وهكذا وهذه الانواع غير متحققة في الاعيان والا لكانت الاربعة

مثلا

مثلا اذا كانت موجودة في الخارج لا تكون جوهرا اذ لا يمكن قيامها بنفسها بل تكون عارضة
لغيرها قائمة به فتكون عرضا قائما بالموجود فاما ان تكون الاربعة بتمامها قائمة بكل شخص من اشخاص
الانسان مثلا وهو محال والا لزم ان يكون الشخص الواحد اشخاصا اربعة او في كل واحد من الاشخاص
شيء من الاربعة وليس في الاربعة الا الوحدات فتكون في كل شخص وحدة فلم يوجد نوع واحد في الخارج
متحصل بنفسه هو الاربعة او لم تكن الاربعة بتمامها ولا شيء منها قائما بكل شخص فيلزم ان لا تكون
الاربعة موجودة متحققة في الخارج واذا جمع العقل واحدا في المشرق الى واحد في المغرب يحكم
بالاثنين عليهما فلو كان الاثنان من الموجودات الخارجية كيف يتصور عروضها في الخارج
قال والوحدة قد تعرض لذاتها او مقابلها وتنقطع بانقطاع الاعتبار وقد تعرض
لها شركة فتختص بالمشهوري وكذا المقابل **اقول** الوحدة قد تعرض لذاتها وذلك لان
ذاتها من الامور الاعتبارية والامر الاعتباري له تحقق في العقل فتعرض له وحدة في العقل وكذا
الوحدة تعرض لمقابلها وهو الكثرة اذ يقال عشرة واحدة واربعة واحدة ولان الكثرة ايضا متحققة
في العقل فتعرض لها وحدة وعروض الوحدة لذاتها ولمقابلها لا يستلزم التسلسل فيهما بل ينقطع
بانقطاع اعتبار العقل كسائر الاعتباريات والوحدة قد تعرض لها شركة فان وحدة زيد تشارك
وحدة عمرو في مطلق الوحدة وتميز احداهما عن الاخرى باضافتها الى ما تضاف اليه فان وحدة
زيد متميزة عن وحدة عمرو باضافتها الى زيد فتختص الوحدة بالمضاف المشهوري فان
الوحدة المقيدة بمعروضها هي المضاف المشهوري من الوحدات وكذا تعرض لمقابل الوحدة
اي الكثرة شركة فان العشرة العارضة لاحاد الانسان مشاركة للعشرة العارضة لاحاد الفرس
في مطلق العشرة ومتميزة عنها باضافتها الى معروضها فتختص كل منهما بالمضاف المشهوري
فان العشرة المقيدة بمعروضها الذي هو احاد الرجال مضاف مشهوري **قال** وتضاف
الى معروضها باعتبارين والى مقابلها بثالث وكذا المقابل **اقول** الوحدة وحدة لمعروضها
وعرض حال فيه ومقابل للكثرة فتعرض لها اضافات ثلث اثنان بالقياس الى معروضها

واحدة منها باعتبار انها واحدة له وما بينهما باعتبار حلولها فيه والاضافة الثالثة
بالقياس الى الكثرة وهي انها مقابلة للكثرة وكذا المقابل الى الكثرة يعرض لها هذه الاضافات
الثلث فانها كثرة لمعروضها وعرض حال فيه ومقابل للوحدة فالاضافة الاولى والثانية
باعتبار معروضها والثالثة باعتبار مقابلها ويعرض لها ما يستحيل عروضه لها من التقابل
المتنوع الى الانواع الاربعة اعني السلب والايجاب وهو راجع الى القول والعقد والعدم
والملكة وهو الاول ماخوذا باعتبار خصوصية ما وتقابل الضدين وهما وجوديان ويتعاقبان
هو وما قبله في التحقيق والمشهوري وتقابل المتضايفين الكثرة قد يعرض لها ما يمتنع عروضه
للوحدة وهو التقابل فانه يمتنع ان يعرض للوحدة لانه نسبة تقتضي الاثنينية فيمتنع عروضها
للواحد فلا يمتنع عروضها للكثرة والتقابل امتناع اجتماع شيئين في موضوع واحد في زمان
واحد من جهة واحدة وقد اعتبر وحدة الموضوع والزمان ليندرج فيه تقابل التضاد فانه
لا يمتنع اجتماع ضدين في موضوعين ولا في موضوع بحسب زمانين واعتبر وحدة الجهة
ليندرج فيه تقابل المتضايفين فانه يمكن عروضهما لشخص واحد في زمان واحد لكن من جهتين
لا من جهة واحدة كالابوة والبنوة فانهما قد يعرضان لشخص واحد لكن من جهتين والتقابل
متنوع الى انواع اربعة تقابل الايجاب والسلب وتقابل العدم والملكة وتقابل الضدين
وتقابل المتضايفين وذلك لان المتقابلين اما ان يكونا وجوديين بان لا يكون واحد منهما عدميا
لشيء وح اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الاخر اولا والاول هو تقابل المتضايفين كالابوة
والبنوة والثاني هو تقابل الضدين كالحرارة والبرودة او يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا
بان يكون عدما لامر ما وح اما ان يعتبر موضوع من شانه الوجودي اولا يعتبر فان اعتبر فهو
تقابل العدم والملكة وتسمى الملكة القنية ايضا كالعمى والبصر وان لم يعتبر فهو تقابل الايجاب
والسلب وتقابل الايجاب والسلب راجع الى القول والعقد اي يكون المتقابلان فيهما اما
في القول كقولنا زيد انسان زيد ليس بانسان او العقل والتصور لمعناه ولا تحقق لواحد من المتقا

بلين

في تقابل الايجاب والسلب في الخارج فانه ليس في الخارج شيء هو ايجاب وسلب
بل هما من العقود العقلية الواردة عليها في العقل من النسبة الثبوتية
او القول الدال عليها وتقابل العدم والملكة تقابل الايجاب والسلب ماخوذ
مع اعتبار خصوصية وهو ان يكون السلب ليس سلبا للايجاب مطلقا بل
سلبا للايجاب عن محل من شانه الايجاب كالعمى والبصر وتقابل الضدين
قد يكون مشهوريا وهو ان يكون الامران الوجوديان لا يعقل ماهية كل
منهما بالقياس الى الاخر اعم من ان يكون بينهما تعاقب او يكون بينهما غاية
الخلاف وقد يكون حقيقيا وهو المشروط بان يكون بينهما تعاقب ويكون بينهما
وتقابل التضاد المشهوري اعم من تقابل التضاد الحقيقي مطلقا وتقابل العدم
والملكة ايضا قد يكون مشهوريا وهو ان يشترط فيه موضوع قابل
للوجودي بحسب وقت يمكن حصوله فيه كعدم اللحية في وقت من
شان الشخص اللحية فيه وقد يكون حقيقيا وهو ان يعتبر موضوع مستعد
للوجودي بحسب شخصه او نوعه او جنسه وتقابل العدم والملكة الحقيقي
اعم من تقابل العدم والملكة قوله وينعكس هو وما قبله في التحقيق والمشهوري
اي يتعاكس تقابل الضدين وما قبله اي تقابل العدم والملكة اعم من المشهوري
منه على عكس تقابل التضاد فان قيل الايجاب والسلب كما يكونان
بين قضيتين يكونان بين مفردين كالفرس واللافرس فكيف يكون
تقابل الايجاب والسلب راجعا الى القول او العقد اجيب بانه ما لم
يعتبر صدق الفرس واللافرس على موضوع واحد لم يتصور التقابل
بينهما فيكون هذا ايضا راجعا الى القول والعقد فان قيل
لا نسلم انحصار التقابل في الانواع الاربعة التي ذكر ثم

لجواز ان يكون التقابل بين عدميين

اجيب بان العدميين لا تقابل بينهما اذ العدم المطلق لا يقابل العدم المطلق
لامتناع كون الشيء مقابلا لنفسه ولا العدم المضاف لكونه مجتمعا معه والعدم
المضاف لا يقابل العدم المضاف لصدقهما على كل موجود هو غير الموجودين
اللذين هما عدمهما فان قيل التقابل بين العدميين واقع كتقابل العمى واللاعمى فانه
لا يجوز اجتماعهما في محل واحد اجيب بان اللاعمى الذي هو سلب العمى انما يكون اذا
انتفى العمى وانتفاء العمى بانتفاء عدم البصر او بعدم قابلية الموضوع فان كان الاول
يكون سلب عدم البصر هو بعينه البصر فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة
لا اعتبار بحرف السلب في اللاعمى وان كان الثاني يكون اللاعمى عبارة عن سلب قابلية
المحل فيكون التقابل بينهما تقابل الايجاب والسلب فلم يتحقق تقابل بين العدميين
قيل ان الحكماء اشترطوا في الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف وان يتعاقبا على موضوع
واحد فلا يكون تقابل الوجوديين منحصرا في القسمين لان تقابل مثل السواد والصفرة و
الانسانية والفرسية نوع خارج عنهما مع صدق التعريف عليه اجيب بانهم اشترطوا في التضاد
الحقيقي ذلك واما في التضاد المشهوري فلا والقسمة انما انحصرت بالنسبة الى التضاد المشهوري
والانسان والفرس وان كانا متباينين لكن غير متقابلين لان المتقابلين لا بد وان يكون كل
منهما في موضوع وهو المحل المستغني عن الحال والفرس والانسان لا يكونان في موضوع
فلا يكونان متقابلين وقيل ان اشترطوا في القسم الثاني ان يكون العدمي عدم الوجودي فقد
يوجد تقابل العدم والملكة وغير تقابل الايجاب والسلب كتقابل الملزوم مع عدم اللازم وان
لم يشترطوا يكون هذا التقابل من السلب والايجاب اذ لم يشترط موضوع قابل مع انه ليس كذلك
لجواز ارتفاعهما على انهم صرحوا بان العدمي في هذين القسمين يجب ان يكون عدم الوجودي
اجيب بان التقابل يعتبر بالنسبة الى موضوع واحد وعدم اللازم ووجود الملزوم
لم يتصور تواردهما على موضوع واحد لان موضوع عدم اللازم مباين لموضوع الملزوم فيكونان

فيكونان من قبيل المتباينين لا من قبيل المتقابلين قال ويندرج تحته الجنس باعتبار عارض
ومقوليته عليها بالتشكيك واشدها فيه السلب اقول اي يندرج تحت التضايف الجنس
اي التقابل باعتبار عارض اعلم ان التقابل جنس لهذه الاربعة نظرا الى ذاته فان التقابل
يصدق على هذه الاربعة صدق المقول في جواب ما هو بحسب الشركة والتقابل من حيث عرض
له تقابل التضايف مندرج تحت التضايف ولا يمتنع ان يكون الشيء باعتبار ذاته اعم
مطلقا من شيء آخر وباعتبار عارض اخص منه مطلقا كالجسم فانه اعم مطلقا من الحيوان
وباعتبار انه كاتب اخص منه مطلقا وكذلك السواد نظرا الى ذاته ضد للبياض ومن
حيث انه ضد له مضاف اليه فيكون عروض التضاد لذاتيهما وعروض التضايف لمحموليهما اعني
الضد المحمول على كل منهما او للمجموع المعتبر وهو الذات المقيد بعنوان انه ضد ومقولية التقابل
على هذه الانواع الاربعة بالتشكيك فان بعضها اقوى من بعض في التقابل واشد الانواع
في التقابل تقابل الايجاب والسلب ولا يخرج شيء من انواع التقابل عن تقابل الايجاب والسلب
الا يرى ان الامر الذي يصدق عليه انه ليس بخير فيه عقدان عقد انه ليس بخير وعقد انه شر
وعقد انه ليس بخير لا ينافيه عقد انه شر اذ يصدقان على ذات واحدة ولا عقد انه ليس بشر اذ
يصدقان ايضا على امر واحد فالمنافي لعقد انه ليس بخير هو عقد انه خير والمنافاة متحققة من
الجانبين فعقد انه خير لا ينافيه الا عقد انه ليس بخير ولا ينافيه عقد انه شر واذا انحصر المنافي
لعقد انه ليس بخير كان التقابل بين السلب والايجاب اقوى من التقابل بين الضدين وايضا
للخير عقدان عقد انه ليس بشر والاول ذاتي للخير والثاني عرضي لانه خارج عن حقيقة الخير
وعقد انه ليس بخير رافع لعقد انه خير وعقد انه شر رافع لعقد انه ليس بشر والرافع للامر
الذاتي اقوى معاندة من الرافع للامر العرضي فعقد انه ليس بخير اقوى معاندة لعقد انه خير
من عقد انه شر لان المنافاة بين الشيء وبين ما يرفع ذاته اقوى من المنافاة بينه وبين ما يرفع
الامر الخارج عنه وايضا فان الشر لولا اشتماله على انه ليس بخير لما كان عقد انه شر رافعا لعقد انه

خبرها انا لو فرضنا بدل الشر شيئا آخر مما ليس بخير لكان اعتقاد كون الشيء ذلك الامر المسمل
على انه ليس بخير بانواعه اعتقادا انه خير لا انه ذلك الامر بل لاشتماله على انه ليس بخير وذلك
يدل على ان التنافي بالذات لا يكون الا بين السلب والايجاب قوله وبنه رجح
تحته الجنس اراد بالجنس التقابل المطلق المشترك بين الاقسام وهو مقول على الاربعة
بالتشكيك كما ذكر فلا يكون جنسا للاربعة بل يكون اعم من الاربعة وخارجا عنها
فاطلاق الجنس على الاعم الخارج فيه ما فيه **قال** ويقال للاول تناقض ويتحقق في القضايا
شرائط ثمانية هذا في القضايا الشخصية اما المحصورة فبشرط تاسع وهو الاختلاف فيه فان
الكلية ضد والجزئيتان صادقتان وفي الموجهات عاشر وهو الاختلاف ايضا بحيث لا يمكن
اجتماعهما صدقا وكذبا واذا قيد العدم بالملكة في القضايا سميت معدولة وهي تقابل الوجودية
صدقا لا كذبا لامكان عدم الموضوع فيصدق متقابلاهما **اقول** لما فرغ من اقسام
التقابل اراد ان يشير الى احكام كل قسم منها فبدأ بتقابل الايجاب والسلب فقال تقابل الايجاب
والسلب يقال له التناقض وعرف بانه اختلاف القضيتين بالايجاب والسلب بحيث يقتضي لذاته
صدق احديهما وكذب الاخرى ويحترز بقوله لذاته عن الاختلاف بينهما بالسلب والايجاب
بحيث يقتضي صدق احديهما وكذب الاخرى لكن لا لذاته وصورته بل بواسطة خصوصية
المادة مثل اختلاف الكليتين في مادة مساوي المحمول الموضوع فيها كقولنا كل انسان ناطق
لا شيء من الانسان بناطق وكذا اختلاف الجزئيتين فيها كقولنا بعض الانسان ناطق ليس
بعض الانسان بناطق او بواسطة الاختلاف الواقع بين احديهما واللازم المساوي للاخرى
مثل قولنا هذا انسان هذا ليس بناطق فان الاختلاف بين الكليتين وبين الجزئيتين في الصورة
الاولى لا يقتضي لذاته صدق احديهما وكذب الاخرى بل لخصوصية المادة وكذا الاختلاف بين
قولنا هذا انسان هذا ليس بناطق لا يقتضي لذاته صدق احديهما وكذب الاخرى بل بواسطة
الاختلاف بين قولنا هذا انسان هذا ليس بانسان وقد اشترط في تحقيق التناقض بين القضيتين ثمان

ثمان شرائط وحدة الموضوع فيهما لانتفاء التناقض عند تغاير الموضوع فيهما كقولنا زيد
كاتب عمرو ليس بكاتب ووحدة المحمول والا لانتفى عند عدمها كقولنا زيد كاتب زيد
ليس بنجار ووحدة الزمان ووحدة المكان ووحدة الكل والجزء ووحدة القوة والفعل
ووحدة الشرط ووحدة الاضافة لان عند عدم اتحاد القضيتين في هذه الامور
لم يتحقق التناقض بينهما وهذه الوحدات الست المتأخرة عن وحدة الموضوع
ووحدة المحمول يمكن اعتبارها في الموضوع والمحمول ولا اختصاص بشيء منها باحدهما دون
الآخر واكتفى الشيخ ابو نصر الفارابي بثلث منها وحدة الموضوع والمحمول والزمان والخمس
الباقية راجعة اليها ويمكن رد الكل الى وحدة النسبة الحكمية التي ورد عليها الايجاب و
السلب ووحدتها يستلزم الوحدات الثماني وانتفاء الوحدات الثمان يستلزم تغايرها
هذه الشرائط في القضايا الشخصية واما المحصورة فيشترط مع هذه الشرائط الثمان شرط
تاسع وهو الاختلاف في الحصر اي الكلي والجزئي لصدق الجزئيتين وكذب الكليتين في كل مادة
يكون الموضوع فيها اعم من المحمول قوله فان الكلية ضد اي ضد للكلية فيجوز كذبهما لجواز كذب
الضدين كقولنا كل حيوان انسان لا شيء من الحيوان بانسان بعض الحيوان انسان ليس بعض الحيوان
بانسان هذا اذا كانت القضايا مطلقة واما الموجهات فيشترط مع الشرائط المذكورة شرط
عاشر وهو اختلاف القضيتين بحيث لا يمكن اجتماعهما صدقا وكذبا اي بحيث لا يمكن صدقهما
معا وكذبهما معا بل يكون احديهما صادقة والاخرى كاذبة وذلك انما يتحقق باختلافهما في
الجهة اذ لو لم يختلفا في الجهة جاز صدقهما او كذبهما معا او الضروريتان جاز كذبهما في مادة
الامكان والممكنتان جاز صدقهما فيها وجميع القضايا الموجهة اما ضرورية او ممكنة وجميع القضايا
الصادق عليها الامكان يجوز صدق موجبتها وسالبتها من جنس واحد في مادة الامكان فلا تناقض
بين المتجانسين منها فلا بد من الاختلاف في الجهة ولما فرغ من احكام التقابل بين الايجاب والسلب
شرع في احكام تقابل العدم والملكة فقال اذا قيد العدم والملكة في القضايا اي اذا اعتبر في القضايا

بان يجعل كل منهما محمولا على موضوع فما جعل العدم محمولا فيهما سميت معدولة وسمي ان ساحراسبـ
اذا كان جزءا من المحمول عن الرابطة كقولنا زيد هو لا بصير او هو ليس بكاتب والمعدولة الموجبة
تقابل الوجودية اى الموجبة المحصلة صدقا فقد لامتناع ان يصدق الكاتب واللاكاتب على
موضوع واحد في وقت واحد من جهة واحدة ويجوز كذبهما معا اذ الموجبتان انما يصدقان
عند وجود الموضوع فجاز كذبهما بعدم الموضوع واذا كذبتا صدق مقابلاهما بالضرورة وهما
السالبتان مثال الموجبتين زيد كاتب زيد لاكاتب مثال السالبتين زيد ليس بكاتب ليس زيد
بلاكاتب **قال** وقد يستلزم الموضوع احد الضدين بعينه اولا بعينه او لا يستلزم شيئا منهما
عند الخلو او الاتصاف بالوسط ولا يعقل للواحد ضدان وهو منفي عن الاجناس ومشروط
في الانواع باتحاد الجنس وجعل الجنس والفصل واحد **اقول** لما فرغ من احكام تقابل
العدم والملكة اشار الى احكام تقابل التضاد فقال وقد يستلزم الموضوع احد الضدين
بعينه مثل الثلج المستلزم للبياض بعينه اولا بعينه مثل بدن الحي المستلزم للصحة او المرض
فان بدن الحي يستلزم احدهما لا بعينه وقد لا يستلزم الموضوع احد الضدين لا معينا
ولا غير معين وح اما ان يخلو عنهما وعن الوسط كالفلك الخالي عن الحرارة والبرودة والوسط واليه
الاشارة بقوله عند الخلو او يتصف بالوسط واليه اشار بقوله او الاتصاف بالوسط و
الوسط اما ان يكون له اسم محصل كالفاتر المتوسط بين الحار والبارد وكالاحمر المتوسط بين
الاسود والابيض او لا يكون له اسم محصل بل يعبر عنه بسلب الطرفين كقولنا لا عادل ولا جائر
لكن ليس كل ما يعبر عنه بسلب الطرفين كان وسطا فان الفلك يقال له لا ثقيل ولا خفيف ولا يشار به
الى حالة متوسطة بين الثقل والخفة ولا يعقل للشيء الواحد ضدان بل ضد الواحد واحد لان
ضد الشيء يلزم من وجوده عدم الشيء فالذي يلزم من وجوده عدم الضد لا يخلو اما ان يكون واحدا
او متعددا فان كان واحدا يلزم ان يكون ضد الواحد واحدا فقط وان كان متعددا فان لم يكن
واحد منها في غاية البعد من الضد الاول لم يكن واحد منهما ضدا له وان كان احدهما في غاية البعد فقط

فقط كان هو ضد فقط وان كان كل منهما في غاية البعد فان كان مضادتهما له بامر مشترك بينهما يكون
الضد ذلك الامر المشترك فيكون الضد امرا واحدا وان كان مضادتهما له بسبب امر مختص بكل منهما كان
الضد الاول ضدا لذينك الامرين بجهتين مختلفتين فيكون الضد من هذه الجهة شيئا واحدا له ضد واحد
وكذا الضد من جهة الاخرى فعلم ان ضد الواحد على كل تقدير ليس الا واحدا وهو المطلوب وقد علم
بالاستقراء ان الاجناس لا تتضاد بل التضاد انما يعرض للانواع الاخيرة المندرجة تحت
الانواع تحت الجنس الواحد السافل وهو ايضا علم بالاستقراء وقيل ان الخير والشر جنسان
متضادان اجيب بانا لا نسلم ان الخير والشر ضدان فان الخير حصول كمال الشيء والشر عدم ذلك
الكمال لذلك الشيء القابل له فبينهما تقابل العدم والملكة وقيل ان الشجاعة مضادة للتهور و
الجبن فيكون للشيء الواحد ضدان فيكون كل من الضدين مندرجا تحت جنس غير الجنس
المندرج تحته الضد الاخر فان الشجاعة داخلة تحت جنس الفضيلة والتهور والجبن اللذان يكونان
ضديهما مندرجان تحت جنس الرذيلة والجواب عنه ان الشجاعة لا يكون ضد الشيء منهما
فانه ليس بينها وبين احدهما غاية الخلاف قوله وجعل الجنس والفصل واحدا اشارة الى جواب
دخل مقدر توجيهه ان يقال ان كل واحد من الضدين مشتمل على جنس وفصل والجنس لا يقع
به تضاد لانه واحد فيهما فالتضاد انما يقع بالفصول والفصول لا يجب اندراجها تحت جنس واحد
لا يجب دخول الضدين تحت جنس واحد وتقرير الجواب ان جعل الجنس والفصل واحد في
الخارج فالموجود العيني هو بعينه جنس وفصل ولا يكون لكل منهما وجود مغاير لوجود الاخر
في الاعيان بل كون كل منهما موجودا مغايرا بالوجود للاخر انما هو باعتبار العقل فالتضاد بالحقيقة
عارض للانواع المحصلة في الخارج لا للفصول الموجودة بالاعتبار لان التضاد انما هو في الامور
الموجودة في الاعيان لا في الامور الاعتبارية واعلم ان هذه الاحكام انما هي للتضاد الحقيقي
لا للمشهوري وانما لم يتعرض هنا لاحكام التضايف لانه تحت الاضافة فيجيء مفصلا في مباحث الاعراض
قال الفصل الثالث في العلة والمعلول كل شيء يصدر عنه امر بالاستقلال او الانضمام فانه علة

الخير والشر ضدان

لما كانت العلية والمعلولية من العوارض الشاملة للموجودات على سبيل التقابل كالامكان والوجوب اورد مباحثهما في الامور العامة شرح مواقف

لذلك الامر والامر معلول له وهي فاعلية ومادية وصورية وغائية **اقول** لما فرغ من لواحق الماهية شرع في لواحق الموجود فان العلية والمعلولية من الاعتبارات العقلية الاضافية اللاحقة بالموجود والعلية والمعلولية تصورهما بديهي فان كل احد يعرف ببديهة العقل معنى التأثير والتاثر فتعريفهما ههنا تعريف بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة اذا عرفت ذلك فنقول العلة ما يصدر عنه امر اما بالاستقلال ان كانت تامة او بانضمام غيره اليه ان كانت ناقصة والمعلول الامر الذي صدر فالعلة التامة جميع ما يتوقف عليه الشيء والعلة الناقصة بعضه فيدخل في العلة التامة الشرايط وزوال المانع وليس المراد من دخول عدم المانع في العلة التامة ان العدم يفعل شيا بل المراد به ان العقل اذا لاحظ وجود المعلول لم يجده حاصلا دون عدم المانع والعلة التامة المشتملة على جميع العلل الناقصة لا يكون موجودة واحدة مركبة في الخارج لامتناع تركب الشيء من الامور الوجودية والعدمية في الخارج بل كونها موجودة واحدة مركبة انما هو باعتبار العقل فلا تلتفت الى ما يقال من ان الشيء اذا كان موجودا في الخارج يجب ان يكون علته التامة موجودة اولا وبالذات والعلل الناقصة اربع فاعلية ومادية وصورية وغائية وذلك لان العلة الناقصة اما جزء لقوام المعلول او خارجة عنه والاول اما ان يكون المعلول به بالقوة وهو العلة المادية كالخشب بالنسبة الى السرير او بالفعل وهو العلة الصورية كصورة السرير بالنسبة اليه والخارجة اما ان يكون منها الوجود او لاجلها الوجود والاولى هي العلة الفاعلية كالنجار بالنسبة الى السرير والثانية الغائية كالجلوس على السرير بالنسبة اليه واما الشرايط وارتفاع الموانع فراجعة الى تتميم العلة المادية او الفاعلية فلهذا لم يجعلها قسمين بالاستقلال **قال** فالفاعل مبدأ التأثير وعند وجوده بجميع جهات التأثير يجب وجود المعلول ولا يجب مقارنته للعدم **اقول** اراد ان يشير الى احكام كل واحدة من العلل الاربع بالتفصيل فبدأ بالفاعل الذي هو المفيض لوجود المعلول فقال الفاعل مبدأ التأثير اي يفيد وجود المعلول واذا وجد بجميع جهات التأثير من المادة والغاية والالة كالقدوم للنجار والمعاون كالمنشار والوقت كالصيف للادمي اي متخذ الاديم والداعية كالجوع للاكل وزوال المانع كزوال الغيم للقصار يجب وجود المعلول لانه لو لم يجب المعلول عند وجود الفاعل بجميع جهات التأثير لكان اما ان يمتنع او يبقى على امكانه والاول بط بالضرورة وكذا الثاني والا لجاز وجود المعلول وعدمه فلو وجد لا يخلو اما ان يكون وجوده بامر زايد اولا والاول يقتضي ان لا يكون الفاعل موجودا بجميع جهات التأثير ضرورة كون ذلك الزايد منها والتقدير بخلافه والثاني يقتضي الترجيح بلا مرجح وهو محال ولا يجب ان يكون تاثير الفاعل مقارنا لعدم المعلول لما عرفت ان الفاعل بالغير يجوز ان يكون دائم الوجود الا اذا كان الفاعل مختارا فانه ح يجب ان يكون تاثيره مقارنا للعدم لان القصد انما يتوجه الى ايجاد المعدوم **قال** ولا يجوز بقاء المعلول بعده وان جاز في المعد **اقول** لا يجوز ان يبقى المعلول موجودا بعد انعدام العلة حاجة المعلول الى المؤثر الامكان والامكان حال البقاء متحقق والا يلزم الانقلاب فتبقى الحاجة حال بقائه فيمتنع ان يتحقق بدون المحتاج اليه والا لم يكن الحاجة متحققة هف والذي يظن من ان الابن يبقى بعد الاب والبناء يبقى بعد البناء والسخونة تبقى بعد النار فالسبب فيه الجهل بما هو علة بالحقيقة فان البناء والاب والنار ليست عللا بالحقيقة لقوام هذه المعلولات فان البناء حركته علة لحركة ثم سكونه وتوكد الحركة علة لانتهاء تلك الحركة وانتهاء تلك الحركة علة لاجتماع ما وذلك الاجتماع علة لتشكل ما وكل ما هو علة فهو معلوله معا واما الاب فهو علة لحركة المني وحركة المني اذا انتهت على الجهة الخاصة علة لحصول المني في القرار ثم حصوله في القرار علة لامر واما تصويره حيوانا وبقاؤه حيوانا فله علة اخرى فاذا كان كذلك كان كل علة مع معلولها وكذلك النار علة لتسخين الماء والتسخين علة لابطال استعداد الماء بالفعل لقبول الصورة المائية او حفظها وتلك او شيء آخر علة لاحداث الاستعداد التام في مثل هذه الحال لقبول الصورة النارية وعلة الصورة النارية هي العلل التي تكسو العناصر صورها وهي مفارقة فيكون العلل الحقيقية موجودة مع المعلول واما الامور المتقدمة فهي اما علل بالعرض واما معدات مادية العلل مع المعلولات لكن العلل المعدة لا يمتنع ان يبقى المعلول بعد انعدامها فان وجود الجسم

فی حیزه وان کان فی حیز اخر بینهما مسافة یتوقف علی حصوله فی اجزاء المسافة الواقعة بینهما
لحصوله فی تلک الاجزاء علة معدة لحصوله فی الحیز المط ولا یبقی هذه العلة المعدة مع بقاء المعلول
قال ومع وحدته یتحد المعلول ثم یعرض الکثرة باعتبار کثرة الاضافات وهذا الحکم
ینعکس علی نفسه وفی الوحدة النوعیة لا ینعکس اقول اختلفوا فی ان الفاعل الواحد من
جمیع الوجوه من غیر تعدد الآلات والقوابل هل یجوز ان یصدر عنه اکثر من واحد او لا
فقال الحکماء لا وقال اکثر المتکلمین نعم واختار المص الاول والیه اشار بقوله ومع وحدته ای
مع وحدة الفاعل من جمیع الجهات یتحد المعلول والاحتجاج علیه من وجهین الاول انه لو صدر
عن الواحد الحقیقی اثنان لکان مفهوم انه بحیث یجب عنه احدهما غیر مفهوم انه بحیث یجب عنه الاخری
ای علیته لذلک وتغایر المفهومین یدل علی تغایر حقیقتهما فما فرضناه شیئا واحدا هو اثنان هف
وایضا هذان المفهومان ان کان کلاهما داخلین او احدهما داخلا والاخر عینا او خارجا یلزم
الترکیب وان کانا خارجین او احدهما نفسا والاخر خارجا یلزم التسلسل وهو مح قیل کون
الشئ مصدرا لغیره امر اضافی والامر الاضافی اعتباری وح یستغنی عن العلة علی تقدیر الخروج
وایضا لا نم ان یکون کونه مصدرا صفة حقیقیة ام لا فان لم یکن لم یتم البرهان کما ذکرنا وان
صفة حقیقیة کان للفاعل جهة اخری غیر الماهیة فلا یکون الفاعل واحدا من جمیع الوجوه
والکلام فیه وایضا لو صح هذا البرهان لزم ان لا یصدر من الواحد شئ اصلا وتقریره من وجهین
الاول لو صدر عنه شئ فکونه مصدرا له امر مغایر له لکونه نسبة فهو اما داخل او خارج
ونسم الی اخره الثانی لو صدر عنه شئ لزم ان یصدر عنه اثنان لانه لو صدر عنه شئ فکونه
مصدرا مغایر له وهو لا یجوز ان یکون جزءه لما مر فیکون خارجا معلولا له فقد صدر عنه اثنان
والجواب عن الاول ان کون الشئ مصدرا لغیره اعنی صدور الشئ عن غیره یطلق علی معنیین
احدهما امر اضافی یعرض للعلة بالقیاس الی المعلول من حیث یکونان معا وکلامنا لیس فیه
والثانی کون العلة بحیث یجب عنها المعلول وهذا المعنی متقدم علی المعلول فهو غیر الاضافة العارضة

العارضة للعلة بالقیاس الیه المتاخرة عنهما وکلامنا فیه وهو امر واحد ان کان المعلول واحدا وذلک
الامر قد یکون هو ذات العلة بعینها ان کان العلة علة لذاتها وقد یکون حالة تعرض لها ان کانت
علة لا لذاتها بل بحسب حالة اخری واذا کان المعلول فوق واحد فلا محالة یکون ذلک الامر مختلفا وح
یلزم التثنی فی الامور الحقیقیة او الترکیب وکلاهما محالان واما قوله لو کان صفة حقیقیة لکان للفاعل جهة
اخری غیر الماهیة فلا یکون الفاعل واحدا من جمیع الوجوه قلنا لو کان المعلول واحدا یکون ذلک المعنی
هو نفس الفاعل ولا محذور فیه وان کان فوق واحد یلزم ان یکون احدهما مغایرا للفاعل ویلزم منه
ان یکون للفاعل جهة اخری فلا یکون الفاعل واحدا من جمیع الوجوه ویلزم الخلف لانه ح یلزم ان یکون
ما فرضناه واحدا من جمیع الوجوه غیر واحد والمط لیس الا ذا واما قوله فی الوجه الاول لو صدر عنه
شئ فکونه مصدرا له امر مغایر له لکونه نسبة قلنا کونه مصدرا بالمعنی الثانی لا یکون نسبة بل یکون عین المصدر
ان کان مصدر الواحد والا یلزم المحذور وبهذا یعلم الوجه الثانی قیل الواحد من جمیع الوجوه
قد یسلب عنه اشیاء کثیرة کقولنا هذا الشئ لیس بانسان ولیس بفرس وقد یوصف باشیاء کثیرة
کقولنا هذا الرجل قائم وقاعد وقد یقبل اشیاء کثیرة کالجوهر للسواد والحرکة ولا شک
فی ان مفهومات سلب تلک الاشیاء عنه واتصافه بتلک الاشیاء وقبوله لتلک الاشیاء
مختلفة ویعود التقسیم المذکور حتی یلزم ان الواحد لا یسلب عنه الا الواحد ولا یوصف
الا بواحد ولا یقبل الا واحدا والجواب ان سلب الشئ عن نفسه واتصاف الشئ بالشئ
وقبول الشئ للشئ امور عقلیة لا تتحقق فی العقل الا بعد تعقل الشئ مع ما هو سلب عنه
وما هو وصف له وما هو مقبول فح لا یکون الواحد من حیث هو واحد مصدرا
لها الوجه الثانی من الاحتجاج انه لو صدر عنه اثنان یلزم اجتماع النقیضین والتالی
بط بالضرورة بیان الملازمة انه لو صدر عنه اثنان مثلا آ وب فمن حیث انه
یجب عنه آ لا یجب عنه ب فلو وجب عنه ب ولم یکن فیه حیثیتان لکان وجوبه
عنه من الحیثیة التی وجب عنه آ فمن حیث انه یجب عنه آ یجب عنه ب وقد ثبت انه

من حيث انه ا لا يجب عنه ب فيلزم التناقض وهذان الاحتجاجان فان
الحكم بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بديهي لا يتوقف الا على تصور طرفيه فان وقع
فيه تردد بالنسبة الى بعض الاذهان فانما هو بسبب عدم تصور طرفيه على الوجه
الذي تعلق به الحكم قوله لم يعرض الكثرة باعتبار كثرة الاضافات اشارة الى
جواب دخل مقدر توجيهه ان يقال لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد يلزم
ان لا يوجد شيئان الا وان يكون احدهما علة للاخر اما بوسط وهذا
الفساد فان وجود موجودات كثيرة لا يتعلق بعضها ببعض معلوم بالضرورة تقرير الجواب
ان يقال معلول الواحد الحقيقي يعرض له الكثرة باعتبار الكثرة في الاضافات تعرض له الكثرة
ويصير بسببها مبدأ للكثرة في مرتبة واحدة فان قيل الوجود والوجوب والامكان
اما ان يكون عدمية او وجودية فان كان الاول لا يكون علة للكثرة الوجودية وان
كان الثاني فلا يخلو اما ان يكون واجبة لذاتها او ممكنة فان كان الاول يلزم تعدد
الواجب وهذا خلاف مذهبهم وان كان الثاني يلزم ان يصدر عن الواحد اكثر من واحد
اجيب بان هذه الامور وجودية اعتبارية لازمة بحسب الاعتبار للمعلول الاول ليست
بداخلة في وجوده وليست بعلل مستقلة بانفسها بل هي شروط وحيثيات بحسبها احوال
العلة الموجودة ولا امتناع في كون الاعتبارات شروطا وحيثيات لعلل قال المص
في شرح الاشارات في بيان تكثر الجهات المفضية لامكان صدور الكثرة اذا فرضنا
مبدأ اول وليكن آ وصدر عنه شيء واحد وليكن ب فهو في المرتبة الاولى ثم من
الجائز عن آ بتوسط ب وليكن ج وعن ب وحده شيء وليكن د فيكون في ثانية
المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما على الافراد وان جوزنا ان يصدر عن بالنظر
الى شيء اخر صار في ثانية المراتب ثلثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن بتوسط
شيء وبتوسط وحده ثان وبتوسط معا ثالث وبتوسط رابع وبتوسط

ب وخامس وبتوسط ب ج وسادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط و ثامن
وبتوسط ج و معا تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وجوده وحادي عشر وعن ج د
معا ثاني عشر ويكون هذه كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان تصدر عن السوافل بالنظر
الى ما فوقه شيء واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي يكون فوق واحد صار ما في هذه
المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثيرة لا يحصى عددها
في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له فهكذا يمكن ان يصدر اشياء كثيرة في مرتبة واحدة عن
مبدأ واحد واعترض عليه بانه لو صدر عنه واحد ثم يصدر عنه وعن ذلك الواحد آخر
فلا بد وان يكون له تأثير في صدور المعلول الثاني فكونه مصدرا للاول غير كونه مصدرا
للثاني ويعود الفساد وهذا الاعتراض ليس بشيء فان كونه مصدرا للثاني باعتبار الاول
وكونه مصدرا للاول بالذات ويجوز ان يصدر عنه اثنان احدهما بالذات والآخر بالتوسط
ولا يلزم منه كونه مبدأ للاثنين من حيث هو واحد وهذا الحكم ينعكس على نفسه اي
الحكم بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ينعكس على نفسه فلا يصدر الواحد الا من الواحد
اي المعلول الواحد بالشخص لا يكون له الا علة واحدة مستقلة اذ لو اجتمع عليه علتان
مستقلتان لكان واجب الوقوع بكل منهما او احدهما مستقلة هف ووجوبه بكل
منهما يقتضي استغنائه عن الاخرى فلو وجب بهما لاستغنى عن كل منهما معا هف
ووجوبه بكل منهما يقتضي استغنائه عن الاخرى فلو وجب بهما لاستغنى عن كل منهما
هف قوله وفي الوحدة النوعية لا عكس اي العلة الواحدة بالنوع لا يجوز ان يصدر
عنه الا واحد بالنوع لان مقتضى الطبيعة الواحدة من حيث هي لا يختلف وهذا الحكم
لا ينعكس اي المعلول الواحد بالنوع يجوز ان يكون علل مستقلة متخالفة بالنوع على معنى
ان بعض افراده واقعة بعلة وبعضها باخرى كالحرارة التي تعلل بعض جزئياتها بالنار
وبعضها بالشعاع لا يقال الطبيعة النوعية (اي افراد المعلول الواحد) لا يخلو اما ان يكون محتاجة الى علة معينة او غنية

عنها فان كان الاول فلا تعرض لها الحاجة بالقياس الى غيرها فلم تقع بغيرها وان كان الثاني
فلا تعرض لها الحاجة بالقياس اليها فلم تقع لها لا لما قيل الطبيعة من حيث هي لا يكون
لذاتها عينه ولا محتاجة لان هذا في غاية السقوط لان الطبيعة من حيث هي اما ان يتوقف
على هذه العلة اولا فان كان الاول يجب الاحتياج اليها وان كان الثاني يجب الغنا عنها بل
لان الطبيعة من حيث هي تكون غنية عنها والحاجة لم تعرض لها بالقياس اليها بل الحاجة
انما عرضت لفرد من افرادها والطبيعة من حيث هي غنية عن كل واحدة من العلل
المعينة ومحتاجة الى علة ما لكن كل واحد من الافراد لما احتاج الى علة معينة واقتضت
تلك العلة ذلك الفرد لزمته الطبيعة لاشتمال الفرد عليها **قال** والنسبتان من ثواني
المعقولات وبينهما مقابلة التضايف وقد يجتمعان في الشيء الواحد بالنسبة الى امرين و
لا يتعاكسان فيهما **اقول** العلية والمعلولية من المعقولات الثانية لانهما من الامور
العارضة للمعقولات الاولى في الذهن ولم يوجد في الخارج صورة تطابقهما اذ ليس
في الخارج شيء هو علية وشيء هو معلولية بل في الخارج شيء اذا حصل في العقل يعرض له
العلية او المعلولية فيه ولو كانتا موجودتين في الخارج لزم التسلسل في الامور الموجودة
المترتبة وهو محال وبين العلية والمعلولية مقابلة التضايف فان تعقل كل منهما مع تعقل
الاخر وبالقياس اليه واذا كانتا متقابلتين لا تكونان مجتمعتين في شيء واحد من جهة واحدة
وقد يجتمع العلية والمعلولية في شيء واحد بالنسبة الى امرين كالعلل المتوسطة فانها
معلولة بالقياس الى عللها وعلل بالقياس الى معلولاتها ولا يتعاكسان فيهما اي لا يتعاكس
العلية والمعلولية في العلة والمعلولية اي لا يكون العلة معلولة لما هي عليه ولا المعلول علة لما
هو معلول له والا يلزم كون الشيء متوقفا على ما يتوقف عليه اما بوسط او بغير وسط
وهو دور محال لان المتوقف على المتوقف على الشيء متوقف على ذلك الشيء فيلزم توقف
الشيء على نفسه وهو محال لانه يلزم تقدم الشيء على نفسه وتقدم الشيء على نفسه محال فان قيل لما

معلول في علة في

لا يجوز ان يكون شيئان ماهية كل منهما علة لوجود الاخر وماهية احدهما علة لوجود الاخر
ووجود الاخر علة لوجود الاول فيكون كل واحد منهما علة للاخر ولا يلزم توقف الشيء
على نفسه اجيب بانه لا يكون دورا لان الشيء لم يتوقف على ما يتوقف عليه فان وجود كل
واحد منهما متوقف على ماهية الاخر على التقدير الاول ووجود الثاني على ماهية الاول ووجوده
على وجود الثاني وكلا منافى الحصر لا في غيره وايضا لا يجوز ان يكون الماهية بدون اعتبار الوجود
لانا نعلم بالضرورة ان علة الوجود لا بد وان يكون موجودة قبل وجود معلولها ووجوب
الواجب عين ماهيته فلا يتجه نقضا لا يقال ان اريد بهذا التوقف شيء غير الاحتياج فلا بد
من افادة تصوره لينظر في صحته وفساده وان اريد به الاحتياج فلا نم ان المحتاج الى
المحتاج الى الشيء محتاج الى ذلك الشيء لانه لو كان كذلك لامتنع وجود المحتاج عند
وجود المحتاج اليه وعدم ما يحتاج اليه المحتاج اليه وليس كذلك فانا لو قدرنا وجود العلة
القريبة للمعلول مع عدم العلة البعيدة وجد المعلول بالضرورة والا لزم تخلف المعلول عن
العلة القريبة وهو محال لا لما قيل لا نم ان اللازم بط قوله فانا لو قدرنا وجود العلة القريبة
للمعلول مع عدم العلة البعيدة وجد المعلول بالضرورة قلنا لا نم قوله والا لزم تخلف
المعلول عن العلة القريبة قلنا نعم ولكن لم قلتم بان ذلك محال فان العلة القريبة ليست
علة تامة للمعلول بل جزء منها واذا كان كذلك فالتخلف انما يكون من وجود جزء العلة التامة
لا عنها وذلك غير ممتنع لانه غير مستقيم لان العلة القريبة وان سلم انها جزء العلة لكن
يكون جزءا مستلزما للمعلول اذ لا واسطة بينه وبين تحقق المعلول فلا يمكن تخلف المعلول
عنه لامتناع تخلف اللازم عن الملزوم بل لا نقول ان اريد بقوله يلزم وجود المعلول
انه يلزم وجود المعلول في نفس الامر فلا نم فانه لا يلزم من تقديرنا وجود العلة القريبة
مع عدم العلة البعيدة وجود المعلول في نفس الامر بل وجود المعلول انما يلزم في نفس الامر
اذا كانت العلة القريبة موجودة في نفس الامر ولا يلزم من تقديرنا العلة القريبة وجودها في نفس الامر

وان اريد به انه يلزم وجود المعلول على تقدير وجود العلة القريبة مع عدم العلة
البعيدة فلا نم لزومه ايضا على ذلك التقدير فان ذلك التقدير مح فجاز ان لا يلزم وجود المعلول
على ذلك التقدير المح ولئن سلم لزومه على ذلك التقدير لكن لا يلزم منه ان لا يلزم المحتاج
الى المحتاج الى الشئ محتاجا الى ذلك الشئ فى نفس الامر وانما يلزم ذلك ان لو كان التقدير
واقعا فى نفس الامر وهو مم وكلامنا فى بطلان الدور فى نفس الامر لا على التقدير قال
ولا تراقى معروضاهما فى سلسلة واحدة الى غير النهاية لان كل واحد منها ممتنع الحصول
بدون علة واجبة لكن الواجب بالغير ممتنع ايضا فيجب وجود علة لذاتها هى طرف
اقول لما اشار الى بطلان الدور اراد ان يشير الى بطلان التسلسل وهو ان تراقى
معروض العلية والمعلولية فى سلسلة واحدة من معلول معين الى غير النهاية واحتج
على ذلك بوجوه الاول لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية يلزم انقطاع
السلسلة على تقدير لاتناهيها وكلما يلزم عدمه على تقدير وجوده يكون محالا
فتسلسل العلل والمعلولات الى غير النهاية يكون محالا وانما قلنا يلزم انقطاع
السلسلة على تقدير لاتناهيها لان كل واحد من احاد السلسلة ممكن لذاته و
الاحاد باجمعها متعلقة بكل واحد منها فيكون ممكنة لذاتها واجبة بغيرها فلها علة
وعلتها اما الاحاد باسرها فيكون متقدمة على نفسها لوجوب تقدم العلة على المعلول
او كل واحد منها والاحاد لا يجب بكل واحد منها ضرورة توقفها على غيره او بعض الاحاد
وليس بعض الاحاد اولى بالعلية من بعض لان كل بعض فرض منها معلول لغيره فيكون
علته اولى بذلك ضرورة كونها محصلة لاجزاء اكثر فيكون تعلق الاحاد بها بالمعلولية
اولى او امر خارج عنها فيكون كل واحد منها ممتنع الحصول بدونه والا فيكون بعضها
مستغنيا عن الامر الخارج فلا يكون الخارج وحده علة للجملة بل مع علة ذلك البعض
المستغنى عن الامر الخارج سف ويكون ذلك الامر الخارج واجبا لذاته لانه لو كان ممكنا لذاته

لذاته لاحتاج الى علة فلا يكون السلسلة المفروضة سلسلة تامة ضرورة تقدمه
وتقدم علته على جميع اجزاء السلسلة المفروضة فيكون مع علته جزءا منها و ح شرفع
ما قيل انه يجوز ان يكون علة السلسلة امرا خارجا عنها ولا يكون واجبا بل ممكنا داخلا
فى سلسلة اخرى بان يكون فى الوجود سلاسل غير متناهية كل واحدة منها مشتملة على علل و
معلولات غير متناهية لانه ح يلزم ان يكون ما فرضناه سلسلة تامة سلسلة غير تامة واذا كان واجبا
لذاته يكون طرفا للسلسلة بالضرورة لانه مرتبط بها فان كان فى وسطها يلزم ان يكون معلولا
هف واذا كان مرتبطا بها ولا يكون فى وسطها يكون طرفا فينقطع به السلسلة قيل ان اردتم بالعلة
جملة الامور التى يصدق على كل واحد منها انه مفتقر اليه فلم لا يجوز ان يكون الاحاد باسرها علة لنفسها
وان اردتم بالعلة الفاعل فلم لا يجوز ان يكون البعض منها فاعلا واما قوله كل بعض فرض فعلته اولى
ان يكون علة للاحاد قلنا لا نم ح فانه يجوز ان يكون البعض اولى بان يكون فاعلا للاحاد من علته
اجيب بان المراد بالعلة العلة المستقلة وهى ما لا يتوقف فى التاثير الى معاون لا يكون منه و
العلة المستقلة بهذا المعنى لا يجوز ان يكون نفس الاحاد بالضرورة لان العلة المستقلة متقدمة على
المعلول بالضرورة ولا يجوز ان يكون كل واحد من الاحاد لان كل واحد يتوقف تاثيره على معاون
لا يكون منه ولا بعض الاحاد لان علته اولى بان يكون علة مستقلة لان تاثير ذلك البعض يعاوقه
علته التى لا يكون منه بخلاف تاثير عليه وايضا على تقدير ان يكون المراد بالعلة الفاعل لا يجوز ان يكون
البعض منها فاعلا لان تعلق الاحاد بكل بعض من حيث تقوم الاحادية على السوية فليس بعضها
اولى بان يكون فاعلا من بعض من هذه الجهة لكن علة كل بعض اولى بان يكون فاعلا من ذلك
البعض لان الاحاد تتقوم بها من جهتين احديهما بذاتها والاخرى بمعلولها و ح يندفع ما قيل انه
يجوز ان يكون ما بعد المعلول الاول الى غير النهاية علة اى هو بحيث لو تحقق المجموع ضرورة لانه
لا يكفى فى كون الشئ علة مستقلة تحقق المعلول عند تحققه فلو فرض كونه علة لكان علته اولى
بالعلية منه لما ذكرنا قبل الاحاد لا يح اما ان يكون لها وجود واحد زائد على وجودات

الاجزاء اولا فان كان الاول فلا نم انه لا يجوز ان يكون الاحاد باسرها علة قوله يلزم ان يكون
الشئ متقدما على نفسه قلنا لا نم وانما يلزم ذلك ان لو كان الاحاد من حيث هى موجودة
بوجود واحد علة للاحاد من حيث هى كذلك وهو مم فانه يجوز ان يكون الاحاد من حيث
هى موجودة بوجود خاص يكون علة للاحاد من حيث هى موجودة بوجود زائد على وجودات الاجزاء
فيكون مجموع الاحاد من حيث هى موجودات علة لوجود المجموع من حيث هو مجموع وان كان
الثانى فلا نم انه ح يكون محتاجة الى علة وانما يلزم ذلك ان كان لها وجود مغاير لوجودات الاجزاء و
ليس كذلك ح اجيب بان الاحاد من حيث هى احاد عين كل واحد ووجودها عين وجود كل واحد
فان وجودها هو وجودات الاجزاء ولا شك ان وجودات الاجزاء عين وجود كل واحد فان وجود
كل واحد جزء متقوم لوجودات الاجزاء والجزء مغاير للكل وهى فى وجوداتها مستندة الى كل واحد
من الاجزاء والمستند الى الغير ممكن فيكون لها علة ولا يجوز ان يكون علة وجوداتها نفس الاحاد الموجودة
والا لزم تقوم الشئ على نفسه بالضرورة وهو مح قال ولتطبيق بين جملة قد فصل منها احاد متناهية
واخرى لم يفصل منها لان التطبيق باعتبار النسبتين بحيث تعدد كل واحد منها باعتبارهما يوجب
تناهيهما لوجوب ازدياد احدى النسبتين على الاخرى من حيث السبق اقول اعلم ان الوجه الاول
خاص ببطلان التسلسل من جانب العلة وهذان الوجهان شاملان لبطلان التسلسل فى الامور المترتبة
الموجودة معا سواء كان من طرف العلة او من طرف المعلول تقريرا الاول لو تسلسلت العلل والمعلولات
الى غير النهاية لحصلت هناك جملتان احدهما من معلول معين او علة معينة والاخرى من المعلول
الذى بعده او العلة التى قبله بعدد متناه مثلا فيطبق بين الجملتين قد فصل منها احاد متناهية و
بين الجملة الاخرى التى لم يفصل منها هذه الاحاد اى يطبق الاول من احدهما على الجزء من الاخرى وكذا
يطبق الجزء الثانى على الجزء الثانى وهلم جرا فان انطبق جميع الاجزاء احدهما على جميع اجزاء الاخرى
يلزم ان يكون الزائد مثل الناقص وان لم ينطبق بل انقطع اجزاء الجملة التى فصل منها الاحاد
المتناهية اولا من الطرف الاخر فيكون متناهية فى الطرف الذى فرضناها غير متناهية فيه والجملة
الاخرى

الاخرى زادت عليها باحاد متناهية والزائد على المتناهى بقدر متناه فيلزم تناهى الجملتين على
تقدير لا تناهيهما هف فان قيل لا نم وجوب انقطاع الجملة المنفصلة منها الاحاد المتناهية على
تقدير عدم الانطباق لو كان توهم انطباق عدم المساوى على المساوى مح وايضا الحكم انما يلزم من المجموع
فجاز ان يكون المجموع محالا ويكون كل واحد من اجزائها بالانفراد غير محال وايضا منقوض بالحوادث
التى لا اول لها والنفوس الناطقة فانها غير متناهية عند القائل بالتطبيق والحجة جارية فيها
والجواب عن الاول ان عجزنا عن توهم الانطباق لا يدل على امتناع الانطباق فانه يجوز ان يعجز الوهم
من الانطباق ويمكن الانطباق بحسب فرض العقل فيفرض هاهنا الانطباق فلا يلتفت بعجز الوهم من
الانطباق او قدرته عليه فنقول ان امكن الانطباق المفروض لزم تساوى الزائد والناقص وهو
مح وان امتنع كانت علة عدم الانطباق تفاوت الجملتين فقط فان امتناع انطباق الجملتين من
جنس واحد تحت الكم وهو العدد لا يكون الا بسبب التفاوت وهذا ضرورى وعن الثانى ان المجموع
اذا كانت محالا لا بد وان يكون احد اجزائه محالا على تقدير تحقق جزء من الاجزاء الباقية فيكون
احد الاجزاء محالا فى نفسه فكل جزء من المجموع ممكن فى نفسه غير كون الجملة غير متناهية فيكون الجملة الغير
المتناهية محالا وهو المط واما النقض بالاشياء المترتبة الغير الموجودة كالحركة التى لا اول لها فغير
وارد اذ الجملة من حيث هى غير موجودة بل الموجود ابدا جزء من اجزائها فلا يتصور التطبيق
فى اجزائها اصلا وكذا النقض بالاشياء الغير المتناهية الموجودة معا التى لا ترتيب بينها بحسب ارتباط
بعضها ببعض فى الخارج غير وارد لان الاشياء المترتبة اذا انطبق على جزء من الجملة الزائدة بشئ
فى درجة استحال ان ينطبق عليه جزء اخر بل الاجزاء سطبق على غيره فلا جرم ينفصل فى الزائد جزء
لا ينطبق عليه جزء اخر بل الاجزاء ينطبق على غيره والمرتبة لا يتصور فيها هذا فلا يتم البرهان به وقد
تحقق بما ذكرنا ان برهان التطبيق يتم فى الاشياء التى يكون كلها موجودة فى زمان واحد ولها ترتب
طبعى كالموصوفات والصفات والعلل والمعلولات ولا يتم فيما فقد فيه احد الشرطين تقرير الوجه الثانى ان كل
سلسلة من علل ومعلولات وكل واحد منهما علة باعتبار ومعلول باعتبار فكان فيها جملتان متطابقتان

في الخارج احدهما بحسب العلية والاخرى بحسب المعلولية فاذا فرض تساويهما من جهة معلول
واحد منها فلا بد وان يكون جملة العلل زايدة من جملة المعلولات لواحد من العلل في الجانب الاخر الذى فرض
غير متناه لان كل علة لا تنطبق في مرتبتها على معلولها بل انما تنطبق على معلول علتها المتقدمة عليها بمرتبة ولو زيادة
مراتب العلل بواحدة لا ارتفع وجوب التقدم والتأخر اللازمين للعلية والمعلولية ويلزم من ذلك انقطاع
المعلولات قبل انقطاع العلل المقتضى لتناهيهما مع فرضهما غير متناهيين وكذلك الحكم في جانب التناول الى جانب
المعلولات فانها هناك تتزايد على العلل بواحد بخلاف الجانب الاولى قوله في المتن ولان التطبيق باعتبار
القسمين اى ولان التطبيق باعتبار العلية والمعلولية بحسب تعدد كل واحد من احاد الجملة باعتبار
العلة والمعلولية اى يكون كل واحد علة باعتبار ومعلولها قوله لوجب ساهما لوجوب ازدياد واحد
النسبتين اى العلية على الاخرى اى المعلولية من حيث السبق فان العلة سابقة على المعلول فاذا اعتبرنا انطباق
العلة على المعلول يريد العلة على المعلول كما ذكرنا **قال** ولان المؤثر في المجموع ان كان بعض اجزائه كان
الشئ مؤثرا في نفسه وعلله ولان المجموع له علة تامة وكل جزء ليس علة تامة اذ الجملة لا يجب به وكيف يجب
الجملة لشئ هو محتاج الى ما يتناهى من تلك الجهة **اقول** لما ذكر برهان التطبيق اشار الى وجه رابع دال على
بطلان التس من جانب العلة تقريره ان جميع الممكنات الموجودة المتسلسلة الى غير النهاية مؤثر والمؤثر
في المجموع لا يجوز ان يكون نفسه وهو ظ ولا بعض اجزائه والا كان مؤثرا في نفسه وفي علل نفسه لان
المؤثر في الجملة لا بد وان يكون مؤثرا في كل واحد من اجزائه والا لم يكن مؤثرا في بعضها فلا يكون وحده مؤثرا
في الجملة مع علة ذلك البعض وقد فرض كونه مؤثرا فيه هف فتعين ان يكون المؤثر في جميع الممكنات
الموجودات امرا خارجا من جملة الممكنات الموجودة واجب فلا بد وان يكون علة لشئ من اجزائها والا
لم يكن علة الجملة ولا يجوز ان يكون علة للمعلول المعين ولا العلة المتوسطة والا لزم اجتماع مؤثرين على اثر
واحد وهو مح فتعين ان يكون علة لواحد من الجملة هو المبدأ فينقطع به الجملة وبعبارة اخرى الجملة لها
علة تامة ولا يجوز نفسها ولا بعض اجزائها اذ كل بعض يحتاج الى ما لا يتناهى فلا يجب الجملة بذلك البعض بل به
وبما يحتاج اليه من الامور الغير المتناهية فتعين ان يكون العلة التامة خارجة عنها فينتهى الى واجب الوجود و

وتنقطع به التس يعرف بما بالتأمل وبما سبق وفيه نظر لان الجملة انما لا يجب لشئ يحتاج الى الامور
الغير المتناهية اذا لم يكن الامور داخلة واما اذا كانت داخلة فيه فيجوز ان يجب الجملة فجاز ان
يكون الشئ ما بعد المعلول الاخير الى غير النهاية وهو بعض من الجملة يحتاج الى امور غير متناهية
داخلة فيه وقد وجب الجملة برهان آخر على امتناع التس في الامور المترتبة الموجودة معا سواء
كان في الموصوف والصفة اى في العلة والمعلول وسواء كان من جانب الموصوف والعلة
او بالعكس او من كلا الجانبين ولنبين ذلك في التس من جانب العلة فنقول لو تسلسلت العلل
الى غير النهاية يلزم ان يتقدم على المعلول المعين علل غير متناهية وكل علة يعتبر منها فانها مع
معلولاتها المتأخرة غير متأخرة عن واحدة من العلل لانه اذا كان كل علة وكل جملة منها مسبوقة
بعلة يكون الجميع مسبوقا بعلة والا لم يكن البعض مسبوقا بعلة والتقدير بخلافه وتلك العلة
لا يسبقها غيرها والا لم يكن متقدمة على الجميع فينقطع بها التس واذا عرفت فيما ذكرنا يمكنك
ان يعرف في الباقى قال صاحب الاشراف لو تسلسلت العلة والمعلولات الى غير النهاية
من طرف المبدأ فلا يخ اما ان يكون بين المعلول الاول وبين كل واحد من علله الواقعة في
السلسلة علل متناهية او لم يكن والثانى يقتضى ان يكون بينه وبين علة من علله علل غير
متناهية فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين والاول يستلزم ان يكون الكل متناهيا
لو قوعه بينه وبين علله واحد من علله قيل عليه بان قوله الكل واقع بين المعلول
الاول وبين واحد من العلل الموجودة كلام غير محصل لان الشئ المحصل الواقع بين
الشيئين انما يقع بين شيئين معينين وكل ما بعد المعلول الاول لا يجب ان يقع بينه وبين شئ
معين سواء كان ما بعد المعلول الاول متناهيا او غير متناه اذ لا يبقى بعد الكل شئ حتى يتصور
ان الكل يقع بين المعلول الاول وبين شئ غيره **قال** ويتكافى النسبتان في طرفى النقيض
اقول اى النسبة التى هى العلية التى هى المعلولية يتكافيان طرفى النقيض اى الوجود والعدم
على انه ان صدق العلة على معروض وجودى صدق المعلولية على معلول وجودى لان معلول

الوجودي وجودي واذا صدقت المعلولية على معلول عدمي صدقت العلية على موضوعه فى
فان علة عدم الشئ المعلول عدم علة وجوده فان عدم المعلول لا يدل من علة فلا يخ من ان يتحقق
تلك العلة بدون شئ مما هو علة وجوده او لم يتحقق والاول مح لانه يقتضى اجتماع الوجود والعدم
بالنسبة الى الشئ الواحد والثانى لا يخ اما ان يكون تلك العلة هى عدم شئ من علة وجوده
وحده او هو مع غيره والثانى لانه لو كان كذلك لم يترتب عدم المعلول على عدم العلة مع قطع النظر
عن ذلك الغير والثالث بط فتعين ان يكون عدم العلة علة لعدم المعلول **قال** والقبول
والفعل متنافيان مع اتحاد النسبة لتنافى لازميهما **اقول** الشئ الواحد الذى
لا يتكثر فيه بوجه من الوجوه من غير تعدد الات وشرايط لا يكون قابلا للشئ وفاعلا
له لان القبول والفعل متنافيان عند اتحاد النسبة اى عدم اتحاد نسبتى الفعل
والقبول بان يكون نسبة الفعل واقعة بين الشيئين الذى وقع نسبة القبول
بينهما اى الذات التى عرضت لها الفاعلية بها هى لذات التى عرضت لها القابلية
وكذا الشئ الذى عرض لها المفعولية بعينه الذى عرض له المقبولية والذى يدل على تنافى
الفعل والقبول عند اتحاد النسبة التنافى بين لازميهما اعنى الوجوب اللازم للفعل و
والامكان الخاص اللازم للقبول فان العقل يلزمه الوجوب والقبول يلزمه الامكان
الخاص والوجوب والامكان اذا اعتبر بالنسبة الى شئ واحد يتحقق المنافاة
بينهما وتنافى اللازمين يوجب تنافى ملزوميهما واذا كان الفعل والقبول متنافيين
لا يكون الشئ الواحد قابلا وفاعلا معا والا يلزم الاجتماع بين المتباينين
لا يكون الشئ الواحد قابلا وايضا حيثية القبول غير حيثية الفعل فلو
كان الشئ الواحد قابلا وفاعلا يلزم التركيب او التسلسل وكلاهما
محالان **قال** ويجب المخالفة بين العلة والمعلول ان كان المعلول
محتاجا لذاته الى تلك العلة والا فلا ولا يجوز صدق احد النسبتين على

على صاحبه **اقول** المعلول على قسمين قسم يكون نوعه وماهيته الذاتية تقتضى
ان يكون معلولا فى وجوده لطبيعة فيكون العلة مخالفة لنوعه المعلول لا محالة
اذ لو كان معلولا لها فى نوعه والا يلزم كون الشئ علة لنفسه وقسم يكون
معلولا فى نوعه فيجوز ان يكون العلة موافقة للمعلول فى نوعيه مثال الاول
كون النفس علة للحركة الاختيارية ومثال الثانى كون هذه النار علة لتلك
النار فان هذه النار ليست علة لتلك النار على انها علة نوعيه النار بل على انه
علة نار ما فاذا اعتبر من جهة النوعية كانت هذه العلة متنوعة بالعرض ولا يجب صدق
احدى النسبتين اى العلية والمعلولية على المصاحب ذلك الشئ ولا صدق المعلولية
العارضة لشئ ما على ما يصاحب ذلك الشئ والحاصل ان ما مع العلة لا يجب ان يكون
علة وكذا ما مع المعلول لا يجب ان يكون معلولا **قال** وليس الشخص من العنصريات
علة ذاتية لشخص اخر والا لم يتناه الاشخاص ولاستغنائه عنه **اقول** الشخص
من العنصريات كشخص من النار لا يكون علة ذاتية لشخص آخر منها بحسب وجوه
الاول لو كان الشخص من العنصريات علة ذاتية لشخص آخر منها يلزم ان
ليس الاشخاص الى غير النهاية مترتبة موجودة والثانى باطل اما الملازمة فلان
العلة الذاتية يستدعى ترتب معلولها عليها والا لم يكن ذاتية لها
ومعلولها ايضا شخص منها والعرض ان الشخص منها علة ذاتية لشخص
اخر منها فيلزم التسلسل فى الاشخاص المرتبة الموجودة معا الثانى ان الشخص
من العناصر يستغنى عن شخص آخر بغير ذلك الشخص فانه ليس لشخص من
الاشخاص العناصر اولى بان يكون علة ذاتية لشخص اخر من غيره فيصير ذلك
الشخص يستغنى عن ذلك الذى فرضناه علة ذاتية بل علة بالعرض الثالث
الشخص من العناصر لا يتقدم بالذات على شخص آخر منها لان كلا من العناصر

يمكن ان نفرض متقدما على شخص آخر و متأخرا عنه و هو هو و العلة الذاتية
لابد وان يكون متقدمة بالذات على المعلول الرابع الشخص من الغمام يكافي
شخصا آخر في ان احدهما علة للآخر الخامس ان كل شخص من الغمام يجوز ان
يبقى بعد عدم شخص آخر و المعلول لا يجوز ان يبقى بعد علته الذاتية **قال**
والفعل منا يفتقر الى تصور جزئي لتخصصه الفعل و شوق ثم اراده ثم حركة
من المفصلات ليقع منا الفعل **اقول** يريد ان يشير الى مبادي الافعال الاختيارية
الصادرة منا المنسوبة الى القوة الحيوانية فنقول ان الافعال الاختيارية لها
مبادي اربعة الاول التصور الجزئي للشيء الملايم او المنافي تصورا مطابقا او
غير مطابق وانما ينبغي ان يكون التصور جزئيا لان الكلي يكون نسبته الى جميع
الجزئيات على السواء فلا يقع به جزئي خاص و الا يلزم ترجح احد الامور المساويه
على الباقية و لا جميع الجزئيات لامتناع حصول الامور الغير المتناهية الثاني
شوق ينبعث عن ذلك التصور اما نحو طلب ان كان ذلك الشيء لذيذا
او نافعا يقينيا او ظنيا و تسمى شهوية و اما نحو دفع عليه ان كان ذلك الشيء
ملزوما او صار يقينيا يسمى غضبيا الثالث الارادة و الكراهة و هي العزم
الذي يجزم بعد التردد في الفعل والترك و يدل على مغايرة الارادة والكراهة
للشوق كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه و كارها لتناول ما يشتهيه
وعند وجود الارادة والكراهة يترجح احد طرفي الفعل و الترك الذين يتساوى
نسبتهما الى القادر عليهما الرابع حركة من القوى المنبثة في العضلة و يدل
على مغايرتها بساير المبادي كون الانسان المشتاق العازم غير قادر على تحريك
الاعضاء وكون القادر على ذلك غير مشتاق **قال** والحركة الى مكان يتبع
ارادة بحسبها و جزئيات تلك الحركة يتبع تخيلات وارادة جزئية تكون السابق

السابق من هذه علة للاحق من تلك المعدة لحصول الاخرى فيحصل للارادة
في النفس والحركة في المسافة الى اخرها **اقول** الحركة الاختيارية الى مكان يتبع
ارادة متعلقة بتلك الحركة و المسافة التي تكون لتلك الحركة تكون لها امتداد
اذ يمكن ان يفرض فيه حدود جزئية تتحدى المسافة بها الى اجزائها الجزئية
فالمتحركة يتخيل بعد الارادة المتعلقة بمجموع الحركة المنبعثة عن تخيلها حدا جزئيا
و ينبعث منه ارادة جزئية متعلقة بقطع ذلك الجزء من المسافة بذلك الحد فيصير
تلك الارادة الجزئية بسبب قطع ذلك الجزء فان انقطع التخيل انقطع الارادة
فتقف المتحرك وان لم ينقطع بل يتصل التخيلات متجددة على التوالي بحسب اتصال
المسافة و يكون السابق من الارادة علة متقدمة للسابق من الحركة
المعدة لحصول ارادة المتجددة في النفس والحركات في المسافة الى ان ينتهي
قال و يشترط في صدق التأثير على المقارن الوضع **اقول**
اي يشترط في صدق التاثير على المقارن للهيوب اعني الصور و الاعراض المقارنة
للارادة الوضع اي يشترط في كون الصور والاعراض المقارنة للمادة علة لشيء
الوضع و ذلك لان الصور والاعراض قوامها بمواد الاجسام فلذلك ما يصدر
عنها بعد قوامها يصدر بواسطة تلك المواد فيكون مشاركة من الوضع و
لذلك قال النار لا تسخن اي شيء اتفق بل ما كان ملاقيا لجزئها او كان له وضع بالقياس
اليها والشمس لا يضيء كل شيء لانها كان مقابلا لجرمها فقد ظهر ان صدور الاعراض انما يحصل بمشاركة
من الوضع **قال** والتناهي بحسب المدة والعدة والشدة التي باعتبارها يصدق التناهي وعدمه
الخاص على المؤثر لان القوى مختلفة باختلاف القابل و مع اتحاد المبدأ يتفاوت قابله و الطبيعي
يختلف باختلاف الفاعل لتساوي الصغرى والكبرى في القبول فاذا تحركا مع اتحاد المبدأ عرض التناهي **اقول**
و يشترط في صدق التاثير على المقارن اي الصور والاعراض التناهي فيكون قوله و التناهي معطوفا على قوله الوضع

وانما يشترط فى صدق التأثير على المقارنة الثانى لانه لا يمكن وجود قوة جسمانية بقوى
على اعمال غير متناهية اشار اوّلا الى انّ صدق التناهى وهو عدم الملكة على المؤثر بحسب
العدة والمدة والشدة ثم اقام الحجة على امتناع الجسمانية على اعمال غير متناهية اما
بيان ان صدق التناهى وعدمه الخاص على المؤثر بحسب المدة والعدة والشدة
فموقوف على مقدمة نذكرها اوّلا فنقول التناهى واللاتناهى الخاص ملحقات
الكم لذاته ويلحقان كل ما له كمية او الشيء يتعلق به كمية بسبب تلك الكمية فمن التناهى
واللاتناهى ما يلحق الكم المتصل وهى تناهى المقدار ولاتناهيه ومنها ما يلحق الكم المنفصل
اعنى العدد وهى تناهى العدد ولاتناهيه والمقدار كما يمكن فرض لانهاية الازدياد
ولانهاية المقدار فقد يمكن فرض لانهايته سببه فى الانتقاص لانهاية الاعداد والشيء له
مقدار كالجسم ذى المقدار والشيء له عدد كالعلل ذوات العدد والشيء
يتعلق به ذو مقدار وذو عدد كالقوى التى يصدر عنها العمل المتصل فى زمان او اعمال
متوالية لها عدد نفرض النهاية واللانهاية يكون فيه بحسب مقدار ذلك او عدد تلك الاعمال والذى
بحسب المقدار يكون اما مع فرض وحدة العمل واتصال زمان اخر مع فرض الاتصال فى العمل نفسه
لا من حيث يعتبر وحدته او كثرته فالقوى بهذا الاعتبارات يكون ثلثة اصناف الاول قوى
يعرض صدور عمل واحد منها فى ازمنة مختلفة كرماة يقطع سهامهم مسافة واحدة محدودة
فى ازمنة مختلفة ولا محالة يكون التى زمانها اقل اشد قوة من التى زمانها اكثر ويجب من
ذلك ان يقع عمل غير المتناهى فى الشان لا فى زمان والا لكان الواقع فى نصفه اشد مما
لا يتناهى والشدة الثانى اقوى يعرض صدور على ما بينها على الاتصال فى ازمنة مختلفة كزيادة
يختلف ازمنة وكان سهامهم فى الاول ولا محالة يكون التى زمانها اكثر اقوى من التى زمانها
اقل ويجب من ذلك ان يقع على غير المتناهى فى زمان غير متناه الثالث قوى يعرض صدور
اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماة يختلف عدد رميهم ولا محالة يكون التى يصدر عنها

عنها عددا اكثر اقوى من التى يصدر عنها عددا اقل ويجب من ذلك ان يعمل غير المتناهى
عددا غير متناهية فاختلاف الاوّل بالشدة والثانى بالمدة والثالث بالعدة
واذا تقرر ذلك فنقول التناهى وعدمه الخاص انما يصدق على المؤثر
باحد الاعتبارات الثلث اما الحجة على امتناع صدور اعمال الغير المتناهية
عن القوى الجسمانية فتقريرها ان يقول القوة الجسمانية اذا حركت جسما
فلا يخ اما ان يكون تحريكها لذلك الجسم بالقسر او يكون بالطبع وذلك
لانه اما ان لا يكون ذلك الجسم المتحرك محلا لتلك القوى او يكون والقسمان بط
اما الاوّل واليه اشار بقوله لان القوى مختلفة باختلاف القابل فلان الجسم لا يكون
الا متناهية فى القدر لما سنبين ان الابعاد متناهية فاذا حرك جسم بقوته
جسما آخر من مبدأ مفروض اخر كان غير متناهية بحسب الزمان والعدد
وفرضنا انّ ذلك الجسم المتحرك يحرك بتلك القوة جسما اخر بالجسم الاوّل فى
الطبيعة واصغر منه بالمقدار من ذلك المبدأ المفروض فيجب ان يحرك الثانى
اكثر من الاوّل لان القوى القسرية تختلف اثارها باختلاف القابل وذلك لانّ الطبيعة الجسم
المقسور يعاوق القاسر ولا شك ان طبيعة الجسم الاكبر يكون اقوى من طبيعة الجسم الاصغر
لاشتمال الاعظم على مثل طبيعة الاصغر وعلى ما يزيد عليه فيكون معاوقة الاكبر اكثر من معاوقة
الاصغر فيكون تحريك الاصغر اكثر من تحريك الاكبر ولما كان تحريك واحدا بالفرض وجب ان
يقع الزيادة فى مقابله اى فى الجانب الآخر الذى فرض اللانهاية فيه وكذلك النقصان و
يلزم منه انقطاع الاوّل فيكون جانبه الآخر الذى فرضناه غير متناه متناهيا هف واورد
على هذا بانه يجوز ان يقع التفاوت بحسب الشدة وح لا يجب انقطاع احديهما
واجيب بان المراد بالقوة المذكورة ههنا هى التى لا نهاية لها باعتبار المدة والعدة دون
الشدة لانّ اللاتناهى بحسب الشدة لا يتصور والا لوقع حركة لا فى زمان وهو مح وفيه نظر لانّ

لان اخذ القوة بحسب الاعتبار الثاني لا ينافي وقوع التفاوت بالاعتبار الثالث والجواب الصحيح
ان يقال التفاوت بحسب الشدة يستدعي التفاوت بحسب العدة والمدة وح يلزم
انقطاع احديهما وقد اورد على البرهان المذكور ايضا ان العاملين بتناهي الحوادث لما
استدلوا بوجوب ازديادها كل يوم على تناهيها رد عليهم بان الحوادث لما لم يكن بالازدياد
صحيحا فضلا عن ان يكون مقتضيا لتناهيها فللقائل ان يرد ههنا بما رد به عليهم بعينه وهو ان يقول
ليس للحركات التي يقوى هذه القوة عليها مجموع موجود في وقت فاذن لا يصح عليها الحكم
بالزيادة والنقصان اجيب عنه بان المحكوم عليه ههنا كون القوة قوية على تلك
الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال ولا شك ان كون القوة قوية على تحريك الكل
فلان كونها قوية على تحريك الجزء فوقع التفاوت في القوة عليها بخلاف الحوادث
فان مجموعها لما لم يكن موجودة في وقت استحال الحكم عليها بالزيادة والنقصان
قيل وللقائل ان يقول انهم انما استدلوا على تفاوت قوة القوية على تحريك الكل
والجزء بوقوع التفاوت في تلك الافعال وح يعود الاشكال وقيل لما كانت
لا نهاية الحوادث في الجهة التي يلي الماضي وازديادها في الجهة التي يلي الحال لم يكن الاستدلال
بالازدياد على وجوب التناهي صحيحا كما مر واما الافعال الصادرة عن القوة المذكورة فلما
كان لا متداد ها مبدأ واحد بالعرض وكانت مستلزمة لزيادة ونقصان بحسب طبايع
المقسورات المختلفة وجب ان يكون التفاوت في الجهة الاخرى واوجب التفاوت تناهيها
في تلك الجهة ايضا ولذلك افترقت الصورتان وللقائل ان يقول لا يجوز ان يكون الحركات الصادرة
عن القوة القسرية لا نهايتها في الجهة التي يلي الماضي وازديادها في الجهة الاخرى وح لا يكون الاستدلال
بالازدياد على وجوب التناهي صحيحا واما الثالث وهو كون القوة الجسمانية مركبة للجسم بالطبع الى
غير النهاية واليه اشار بقوله والطبع يختلف باختلاف الفاعل فظاهر ايضا وذلك لان قوة الجسم اكبر من قوة
بعضه لو انفرد وليس لزيادة جسم في القدر اثر في منع التحريك حتى يلزم ان يكون نسبة المتحركين والمحركين
واحد

واحد بل المتحركات لا يختلفان في قبول الحركة والحركات يختلفان بحسب الازدياد والنقصان
فان حركة الكبير والصغير الذي هو بصفته مثلا جزئهما من مبدأ واحد مفروض حركات بغير نهاية
عرض التفاوت في مقابل المبدأ اي الجانب الذي فرض غير متناه ويلزم منه تناهي الاقل
وكانت زيادة الاكبر على حركات الاصغر على نسبة متناه فكان الجميع متناهيا **قال**
والمحل المتقوم به قابل به ومادة للمركب وقبوله ذاتي وقد يحصل القرب والبعد باستعداد ات
تكتبها باعتبار الحال فيه وهذا الحال صورة للمركب جزء فاعل لمحله فهو واحد
اقول لما فرغ من العالة الفاعلية اراد ان يشير الى المادة والصورية فقال والمحل
المتقوم بالحال قابل له اي المحل الذي يحتاج في وجوده الى الحال يسمى قابلا بالنسبة
الى المتقوم له ومادة بالنسبة الى المركب وقبول المادة للصورة ذاتي اي امكان
حصول الحال في المادة ذاتي للمادة والا يلزم الانقلاب قوله قد يحصل القرب
والبعد اشارة الى جواب دخل مقدر توجيهه لو كان القبول ذاتيا للمادة لما زال
عنها والثاني بط اما بيان الملازمة فلان ما كان ذاتيا للشيء امتنع زواله
عنه والا لما كان ذاتيا له واما بيان بطلان الثاني فلان المادة قد يقبل
شيئا ولا يقبل غيره ثم يصير قابلا لذلك الغير توجيه الجواب ان يقول القبول
المطلق لم يختلف بل ثابت في جميع الاحوال لكن القبول قد يكون قريبا وقد
يكون بعيدا فان قبول النطفة للصورة الانسانية من قبول العلقة لها وكذلك العلقة بالنسبة
الى المضغة قالوا بل هو البعد والقرب لا القابلية المطلقة وسبب البعد والقرب استعدادات تكتبها
باعتبار الحال فيه فان الحوادث اذا حدثت في المادة لا لاستعداد الصورة الهواء ومادة الماء
اذا زال عنها صورة الماء وحدثت فيها صورة الهواء صارت اقرب لقبول صورة النار والحال في
المادة الذي يتقوم المادة به صورة بالنسبة الى المركب وشريك لفاعل محله والصورة المقومة للمادة
واحدة لان الواحد ان استقلت بتقوم المادة استغنت عن غيرها فلا يكون غيرها صورة للمادة وان لم يستقل

كان المجموع هو الصورة لان التقويم حصل به والمجموع صورة واحدة وكل منها جزء صورة لا صورة
قال والغاية علة لما فيها لعلة العلة الفاعلية معلولة في وجودها للمعلول وهي ثابتة لكل قاصد اقول
لما ذكر المادة والصورة اراد ان يشير الى الغاية والغاية ما لاجله وهي علة بماهيتها ومعناها لعلة العلة الفاعلية
فيكون بهذا الاعتبار علة للمعلول ومعلولة في وجودها للمعلول فان وجود الغاية يترتب على وجود المعلول
فالتقدم بحسب الوجود العقلي والتأخر بحسب الوجود الخارجي فلا دور والغاية ثابتة لكل قاصد اي لكل فاعل
بالقصد والاختيار فان الفاعل انما يقصد الفعل لغرض قال اما القوة الحيوانية المحركة فغايتها الوصول
الى المنتهى وهو قد يكون شوقية وقد لا يكون فان لم يحصل فالحركة بط والا فهو جزاف او عادة او قصد
ضروري اقول الحركات الاختيارية الصادرة عن الحيوان لها مباد اربعة مرتبة كما ذكرنا
والمبدأ القريب القوة المحركة المنبثة في عضلة العضو والمبدأ الذي يليه هو الاجماع
من القوة الشوقية والابعد منه هو التصور الملايم او المنافر فاذا ارتسم بالتخيل
او التفكر صورة في النفس حركته القوة الشوقية الى الاجماع فخدمتها القوة المحركة
في الاعضاء فما انتهى اليه الحركة وهو الوصول الى المنتهى وهو غاية القوة الحيوانية المحركة
وليست لها غاية غير ذلك وقد يكون ذلك الامر غاية للقوة الشوقية وقد لا يكون بل لها غاية
اخرى لكن لا يتوصل اليها الا بالحركة مثال الاول ان الانسان ربما ضجر من موضع وتخيل في
نفسه صورة موضع اخر فاشتاق الى المقام فيه فيحرك نحوه وانتهت حركته اليه فغاية القوة
الشوقية نفس ما انتهى اليه تحريك القوة المحركة ومثال الثاني الانسان قد تخيل في
نفسه صورة الغاية التصديق فيشتاق فيحرك الى المكان الذي يصادقه فيه فمنتهى حركته الى
ذلك المكان ولا يكون نفس ما انتهت اليه حركته نفس غاية القوة الشوقية بل معنى اخر لكن سعده ويحصل بعده
وهو لقاء التصديق فاذا كانت متحدة لم يكن الحركة بط فان كانت غاية للشوقية بحسب التخيل دون
التفكر سمي بذلك الفعل عبثا والا فهو خير وان كانت مختلفة فلا يخلو اما ان يحصل غاية القوة
الشوقية بعد الوصول الى المنتهى او لا يحصل فان لم يحصل فالحركة باطلة بالنسبة الى الشوقية وان

وان حصلت فلا يخ اما ان يكون المبدأ وهو التفكر او التخيل فان كان الاول فهو الخير
المعلوم او المظنون وان كان الثاني فلا يخلو اما ان يكون التخيل وحده هو المبدأ ويسمى ذلك
الفعل جزافا او التخيل مع طبيعة او مزاج ويسمى ذلك قصدا ضروريا او طبيعيا او مع خلق
وملكة نفسانية ويسمى ذلك الفعل عادة لان الخلق انما يتكرر بتكرر الافعال فما يكون بعده
يكون عادة وبعضها ذكرنا بخلاف ما في المتن لكن الصحيح هذا قال واثبتوا للطبيعيات غايات
وكذا للاتفاقيات اقول الحكماء قد اثبتوا للحركات الاسطقسية الطبيعية غايات والدليل عليه
ان حبة من البر وحبة من الشعير او دفنا في الارض الحرة صادفهما الشمس والسقي و
ساير الشرايط التي لا بد للنبات منها نبتت الاولى سنبلة بر والاخرى سنبلة شعير فلا بد
من نفوذ اجزاء الارض والماء في الحبة ليصير غذاء لها ويكون منها السنبلة وذلك النفوذ انما
يكون بحركة الارض والماء عن مواضعها الطبيعية واستحال ان يكون تلك الحركات بينهما طبيعية
لامتناع ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع فيكون تلك الحركات من قوة في الحبة ثم لا يخ
اما ان يكون في تلك الارض اجزاء مختلفة القبول في ان يكون سنبلة البر ويكون سنبلة
الشعير او لم يكن بل كلها يصلح لكل منها فان كان الاول فذلك الاختلاف ليس لها بعد الاجزاء
الارضية بل لان القوة الموجودة في الحبة افادت ذلك الجزء من الارض تلك الخاصية
فان كانت افادة تلك الخاصية لخاصية اخرى سابقة عليها لزم التسلسل وان كانت لخاصية
اخرى كانت القوة الموجودة في الحبة لذاتها متوجهة الى ذلك الفعل وان كان الثاني
لم يكن ضرورة ذلك اجزاء برا والاخر شعيرا الضرورة بل لاجل ان القوة الفاعلية تحركها
الى تلك الصورة فيكون صدور ذلك الفعل عنها دائما وهو المراد بالغاية للحركة الطبيعية قيل
لو كان للطبيعية غاية لكان لها دوية والتالي بط بيان الملازمة ان ما لا دوية له لا غاية له وايضا
لو كان تأدي الاسباب الى مسببها دائما او اكثريا يقتضي ان يكون المتأدى اليه غاية لتلك الاسباب
كان كلها تأدى اليه الطبيعة على الدوام والاكثر غاية والتالي بط لان الموت والهرم والفساد يتأدى

الطبيعة

دائما او اكثريا اليها ويمتنع ان يكون غاية للطبيعة لاستحالة ان يكون الموت والحيوة والهرم والشباب
والافساد والاصلاح غاية للطبيعة لكونها امورا متضادة اجيب عن الاول بان الروية ليست بشرط
للغاية فان الروية لا يجعل الفعل ذا غاية بل الروية تعين الفعل الذي يختار من بين افعال ما به اختياره
لكل واحد منها غاية مختصة فان الغاية لازمة للفعل بالضرورة لان الفعل فاعل وعن الثاني انا لا نم ان
كل ما يتادى اليه الطبيعة دائما او اكثريا فهو غاية ذاتية فان لوازم الغايات الذاتية يتادى
اليها السبب دائما او اكثريا مع انها ليست بغايات ذاتية بل لا بد وان يوجد في الامور
التي يتادى اليها السبب دائما او اكثريا غاية ذاتية ثم ان الطبيعة لما تادت الى
الامور المذكورة وامتنع ان يكون الموت والهرم والفساد غاية لها جعلنا اضدادها
وهي الحيوة والشبابات والتركيب غاية ذاتية لها ولئن سلم ان كل ما يتادى اليه السبب
دائما فهو غاية لكن لا نم ان الموت وغيره لا يكون غاية فان الموت وان لم يكن غاية ذاتية
بالنسبة الى بدن من مات لكن يجوز ان يكون غاية ذاتية من وجه آخر فهو ان المادة
لو بقيت مشغولة بصورة معينة دائما يتعطل ساير الجزئيات وهو مخل نظام العالم
ولان الموت هو خلاص النفس السعيدة عن العلائق البدنية وذلك نعم الغاية وكذا
اثبتوا للاتفاقيات غايات واعلم ان تادية السبب الى المسبب اما دائم او اكثري او لا هذا
ولا ذاك فانه كان دائما او اكثريا كان السبب ذاتيا والا فاتفاقيا السبب الذي
تادى اليه السبب دائما او اكثريا فهو الغاية الذاتية والا فهو الغاية الاتفاقية قيل
ان السبب لا يخلوا اما ان يستجمع الامور المعتبرة في التاثير او لا فان كان
الاول لزم حصول مسببه بالضرورة والا يمتنع ان يتادى الى مسببه
فلا يكون هو سببا لا ذاتيا ولا اتفاقيا اجيب بان السبب قد يتوقف تاثيره على
امور خارجة عن ذاته غير دائمة الحصول معه والاكثرية فتعطل بمثل ذلك السبب من دون
الشرايط انه اتفاقي اذا كان مقارنة تلك الامور له كليا او مساويا ولا شك في وجود السبب الاتفاقي بهذا
المعنى

بهذا المعنى فاذا اتفق ان حصل مع تلك الامور يترتب عليه مسببه فذلك المسبب غاية
اتفاقية له اذا اعتبر بالنسبة الى السبب وحده وان اعتبر بالنسبة اليه مع استجماعه
تلك الامور يكون غاية ذاتية له كما انه بذلك الاعتبار سبب ذاتي **قال** والعلة مطلقا
قد يكون بسيطة وقد يكون مركبة وايضا بالقوة او بالفعل وكلية او جزوية وذاتية او عرضية
وعامة او خاصة وقريبة او بعيدة ومشتركة او خاصة **اقول** لما فرغ من مباحث العلل
الاربع اراد ان يشير الى اقسام كل منها فقال العلة مطلقا يعني العلة سواء كانت فاعلية
او مادية او صورية او غائية تنقسم الى الاقسام المذكورة والتقسيم من وجوه منها ان يكون
بسيطة او مركبة فالعلة الفاعلية البسيطة كطبايع البسائط العنصرية الفاعلة لحركاتها
والمادية البسيطة كهيولى الاجسام العنصرية بالنسبة اليها والصورية البسيطة كصورة كل
منها والغائية البسيطة كوصول كل منها الى مكانه الطبيعي والفاعلية المركبة كالعقل والصورة
بالنسبة الى الهيولى والمادية المركبة كالعناصر الاربعة بالنسبة الى صور المركبات والصورية
المركبة كالصورة الانسانية والغائية المركبة كبشرى المناع ولقاء الحبيب بالنسبة الى القوة الشوقية
ومنها ان يكون بالقوة او بالفعل فالفاعلية بالفعل كالطبيعة التي يصدر عنها الحركة حال عود
الجسم الى مكانه الطبيعي والفاعلية بالقوة كالطبيعة بالنسبة الى الحركة حال حصول الجسم في
مكانه الطبيعي والمادية بالفعل كالجنين بالنسبة الى الانسانية وكالنطفة بالنسبة اليها والصورية
بالفعل كصورة الماء فيه حين كونه ماء بالفعل وبالقوة كصورة المائية حين كون المادة ملابسة لصورة
الهواء والغائية بالفعل كحصول الجسم في مكانه الطبيعي وبالقوة كما اذا لم يصل الجسم الى المكان الطبيعي
ومنها ان يكون كلية او جزوية فالفاعلية الكلية كالبناء للبيت والجزئية كهذا البناء له والمادية الكلية
كالنطفة والجزئية كهذه النطفة وكذا في سايرها ومنها ان يكون ذاتية او عرضية فالفاعلية الذاتية
هي التي تستند اليها الفعل بالحقيقة كصورة النارية في الاحراق والعرضية هي التي تقتضي شيئا
ويتبع ذلك الشيء شيء اخر فهي بالنسبة الى ذلك الشيء الاخر علة بالعرض كالسقمونيا بالنسبة الى

بالقوة ص

البرودة فانه يقتضي بالذات ازالة السخونة ويتبعه حصول البرودة والمادية الذاتية هي
التي تكون محلا للصورة بالذات والعرضية هي التي تكون مأخوذة مع عوارض خارجية والصور
الذاتية هي المطلوبة لذاتها والعرضية ما تتبعها ومنها ان تكون خاصة او عامة والعلة العامة
هي التي تكون جنسا للعلة الحقيقية كالصانع الذي هو جنس للبناء والخاصة هي العلة الحقيقية
كالبناء وكذلك في سائر العلل ومنها ان تكون قريبة او بعيدة والقريبة هي التي لا واسطة بينها
وبين المعلول والبعيدة بخلافها فالفاعلة القريبة كالعفونة بالنسبة الى الحمى والبعيدة كالاحتقان
مع الامتلاء بالنسبة الى الحمى وكذا في سائر العلل ومنها ان تكون مشتركة او خاصة فالمشتركة
ما تكون لمعلولات متعددة والخاصة بخلافها فالعلة الفاعلية المشتركة كالبناء للبيوت والخاصة
كالبناء لهذا البيت وكذا في سائرها **قال** والعدم للحادث من المبادي العرضية والفاعل
في الطرفين واحد والموضوع كالمادة وافتقار الاثر انما هو في احد طرفيه واسباب الماهية
غير اسباب الوجود ولا بد للعدم من سبب وكذا في الحركة ومن العلل المعدة ما يؤدي الى
مثل او خلاف او ضد والاعداد قريب وبعيد ومن العلة العرضية ما هو معد **اقول**
لما فرغ من اقسام العلل اراد ان يشير الى مباحث متعلقة ببعض العلل وقع فيها اشتباه
منها ان عدم الحادث من المبادي العرضية بالنسبة الى الحادث بيان ذلك ان الحادث هو
الموجود بعد ان لم يكن فيكون عدمه سابقا على وجوده فيكون عدمه مبدأ له بهذا الاعتبار
لكن لا يكون مبدأ له بالذات بل بالعرض ومبدؤه بالذات هو الفاعل ومنها ان الفاعل في الطرفين
اعني الوجود والعدم واحد بيان ذلك ان الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه ان كان موجودا
فقد وجد الاثر وان كان معدوما فقد عدم الاثر فالفاعل بالنسبة الى طرف الوجود هو بعينه
الفاعل بالنسبة الى طرف العدم لكن وجود الاثر متعلق بوجوده وعدمه متعلق بعدمه ومنها
ان الموضوع وهو المحل المستغني عن الحال كالمادة وهو المحل المتقوم بالحال يشتركان في ان كل
واحدة علة قابلية لتشخص الحال فان الموضوع علة قابلية لتشخص الاعراض الحالة فيه كما ان المادة

والغاية الذاتية هي المتوجه اليها بالذات والعرضية ما يتبعها صح

الاثر و

علة

علة قابلية لتشخص الصورة الحالة فيه لكن يتقوم الموضوع بدون ما يحل فيه من الاعراض
بخلاف المادة فانه لا تتقوم بدون الصورة والحاصل ان الموضوع ايضا من جملة العلل
ومنها ان افتقار الاثر انما هو في احد طرفيه اي في وجوده او عدمه ولا يفتقر اليه في ماهيته
اي افتقاره الى المؤثر في ان يجعله موجودا او معدوما لا ان يجعله ماهية فان السواد
انما يكون موجودا او معدوما بالفاعل ولا يكون في انه سواد بالفاعل ومنها ان اسباب الماهية
غير اسباب الوجود كما ان الوجود غير الماهية فاسباب الماهية باعتبار العقل الجنس
والفصل وباعتبار الخارج المادة والصورة واسباب الوجود هي الغاية والفاعل ومنها
ان العدم في الممكن لا بد له من سبب لما عرفت ان الممكن نسبته الى طرفي الوجود والعدم
على السوية واتصاف كل منهما يستدعي سببا والا لزم الترجح من غير مرجح والحركة ايضا
كذلك اي لا بد وان يكون لعدمها سبب لانه لو لم يكن لعدمها سبب لكان ممتنعا بالذات
وكونها غير قارة الذات لا ينافي احتياج عدمها الى السبب فانه اذا وجد الحركة لا بد وان يوجد
السبب فاذا عدم ذلك السبب بتمامه او شيء من اجزائه وشرائطه عدم الحركة فعدم الحركة
مسبب عن عدم السبب على الوجه الذي هو سبب الوجود على ذلك الوجه ومنها ان العلل
منها ما هو معد وهو الذي يقرب المعلول الى علته بعد بعده عنها ومن العلل المعدة ما يؤدي
الى مثل كالحركة الى منتصف المسافة المؤدية الى الحركة الى منتهاها فان الحركة الى المنتصف
معدة للحركة الى المنتهى وليست فاعلة لها بل الفاعل هي الطبيعة او النفس او القاسر و
والحركة الى المنتهى بعيدة عن الفاعل والحركة الى المنتصف قربتها اليه ومن العلل المعدة
ما يؤدي الى خلاف كالحركة المؤدية الى السخونة التي هي مخالفة للحركة ومن العلل المعدة
ما يؤدي الى ضد كالحركة الى فوق المؤدية الى الحركة الى اسفل ومنها ان الاعداد قريب او
بعيد فالاعداد القريب هو الذي يحصل المعلول عقيبه كاعداد الجنين بالنسبة الى الصورة
الانسانية والاعداد البعيد بخلافه كاعداد النطفة بالنسبة اليها والاعداد البعيدة قابل للشدة

من حيث انه ماهية صح

والضعف ومنها ان من العلل العرضية ما هو معد فان العلل العرضية تقال باعتبارين احدهما ان توجد العلة شيئا ويتبع ذلك الشيء اخر كشرب السقمونيا بالنسبة الى التبريد الثاني ان يكون للعلة وصف لازم فيقال لذلك الوصف اللازم للعلة انه علة بالعرض والاول منهما معد

المقصد الثاني في الجواهر والاعراض وفيه فصول الاول في الجواهر الممكن اما ان يكون موجودا في موضوع وهو العرض او لا وهو الجوهر وهو اما مفارق في ذاته وفعله وهو العقل او في ذاته وهو النفس او مقارن واما ان يكون محلا وهو المادة او حالا وهو الصورة او ما يتركب منهما وهو الجسم والموضوع والمحل يتعاكسان وجودا وعدما في العموم والخصوص وكذا الحال والعرض وبين الموضوع والعرض مباينة ويصدق العرض على المحل والحال جميعا اقول لما فرغ من المقصد الاول شرع في المقصد الثاني وذكر فيه خمسة فصول الاول في الجواهر الثاني في الاجسام الثالث في بقية احكام الاجسام الرابع في الجواهر المجردة الخامس في الاعراض الفصل الاول في الجواهر الممكن اما ان يكون وجوده في موضوع وهو العرض او لا في موضوع وهو الجوهر اعلم ان الحلول عبارة عن اختصاص شيء باخر بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخر والمختص الحال والمختص به المحل وكل ماهيتين حلت احديهما في الاخرى فلا بد وان يكون لاحديهما حاجة الى الاخرى والا لما حل احديهما في الاخرى فلا يخلو اما ان يكون المحل مستغنيا عن الحال متقوما لا به بل بنفسه او لا يكون مستغنيا عنه فان كان الاول فالمحل هو الموضوع والحال هو العرض وان كان الثاني فالمحل هو المادة والحال هو الصورة فالعرض والصورة مندرجان تحت الحال والموضوع والمادة مندرجان تحت المحل اذا عرفت ذلك فالجوهر هو الماهية التي اذا وجدت كان لها وجود لا في موضوع والعرض هو الماهية التي اذا وجدت كان وجودها في موضوع والمراد بالكون في الموضوع هو الكون في شيء لا كجزء منه شايعا بالكلية ولا يصح مفارقته عنه فان لفظة كذا في كذا يدل بالاشتراك على معان مختلفة ككون الشيء في الزمان وفي المكان وفي الحضن وفي الراحة

وفي الحركة وكون الكل في الجزء وبالعكس والخاص في العام فان لفظة في في جميعها ليست بمعنى واحد فان بعض هذه الامور بالاضافة وبعضها بالاشتمال وبعضها بالطريقة والتبوع والمجامعة بالكلية وعدم جواز الانتقال في تعريف الكون في الموضوع هو قرينة يفهم منه المقصود بلفظة في المستعملة فيه ولا كجزء منه يحترز به عن مثل كون اللونية في السواد والحيوانية في الانسان وقد بين ان امثال هذه ليست باجزاء على الحقيقة بل هي كالاجزاء ويدخل في حد الجوهر كليات الجوهر المرتسمة في الذهن فانها وان كانت حال كونها في الذهن في موضوع لكن يصدق عليها انها اذا وجدت خارج الذهن لم يكن وجودها في موضوع هذا اذا اعتبر الحقيقة الكلية بدون اعتبار الوجود الذهني واما اذا اعتبر من حيث انها موجود في الذهن فيمتنع ان توجد في الاعيان من حيث هو كذلك فلا يكون جوهرا بل عرضا فواجب الوجود لا يكون جوهرا ولا عرضا اذ لا يصدق عليه انه ذو ماهية يلزمه هذا المعنى بل وجوده عينه وليس له ماهية وراء الوجود كما عرفت والجوهر اما مفارق في ذاته وفعله عن المادة بان لا يحتاج في ذاته ولا في فعله الى المادة وهو العقل او مفارق في ذاته دون فعله وهو النفس او غير مفارق وهو اما محل الجوهر اخر او حال في جوهر اخر او مركب منهما والاول هو المادة والثاني الصورة والثالث الجسم والموضوع والمحل يتعاكسان وجودا وعدما في العموم اي يكون المحل في جانب الوجود اعم من جانب الموضوع مطلقا وفي جانب العدم بالعكس اي يكون عدم الموضوع اعم مطلقا من عدم المحل وكذا الحال مع العرض اي يكون الحال في جانب الوجود اعم مطلقا من العرض وفي جانب العدم بالعكس وبين الموضوع والعرض مباينة لان الموضوع هو المحل المتقوم بنفسه والعرض لا يكون متقوما بنفسه والمحل قد يكون جوهرا كالجسم بالنسبة الى الاعراض وقد يكون عرضا كالحركة يكون عرضا ويصدق العرض على المحل والحال جزئيا اي بعض المحل عرض وبعض الحال عرض وكذا يصدق الجوهر على المحل والحال جزئيا فان

بعض المحمول جوهر وبعض الحامل جوهر **قال** والجوهرية والعرضية من ثواني المعقولات لتوقف نسبة احدهما على وسط واختلاف الانواع بالاولوية والمعقولية واشتراكه عرضي **اقول** اختلف العلماء في ان الجوهر هل هو جنس لما تحته او لا واختار المصنف انه ليس بجنس لما تحته كما ان العرض ليس بجنس لما تحته من الاعراض واحتج على ذلك بوجهين الاول ان الجوهر والعرض نسبتهما الى ما تحتهما تتوقف على وسط اي لا يكونان محمولين على ما تحتهما الا بوسط ولهذا احتجنا في اثبات جوهرية النفوس والصور وغير ذلك في اثبات عرضية الكميات والكيفيات الى وسط ولا شيء مما هو جنس لما هو تحته كذلك فلا شيء من الجوهر والعرض بجنس لما تحته وفيه نظر اذ لا نسلم انا اذا تصورنا ماهية الجوهر بحقيقته احتجنا في اثبات الجوهرية له الى وسط واحتياجنا في اثبات جوهرية النفوس والصور وغيرها الى الوسط انما هو بسبب عدم تعقلنا هذه الامور بحقائقها الثاني ان ما تحت الجوهر مختلف بالاولوية وعدمها والاقدمية وعدمها فان الجواهر الشخصية اقدم في الجوهرية واولى بها من غيرها وكذا العرض مختلف بالاولوية وعدمها فان العرض القار اولى بالعرضية من غيره وكل ما هذا شانه فهو خارج عن حقيقة ما تحته فلا يكون جنسا لما تحته وفيه نظر فان الاقدمية والاولوية انما تقتضيان الخروج اذا كانتا في المحمول نفسه اما اذا كانتا في المحمول باعتبار احواله فلا فالجواهر المشخصة لا تكون اقدم واولى من غيرها في نفس الجوهرية فان الجواهر المشخصة لا تختلف في حقيقة الجوهرية بالاقدم والاولى من غيرها في الوجود فان الوجود للجواهر المشخصة اقدم واولى فان الجواهر الشخصية من حيث هي اشخاص اي غير مقول معناه قولا وجوديا او وهميا على كثرة لا تتوقف على شيء اخر مقول عليه وعلى غيره والا لكان اخر شرط وجود كل شخص يكون مع غيره بخلاف الجواهر الكلية فانها من حيث هي جواهر كلية مقولة بوجه من الوجوه على موضوعات واستدل ايضا على ان الجوهر ليس بجنس لما تحته بانا اذا قلنا للشيء انه

جوهر كان هناك ثلثة امور الاستغناء عن الموضوع وكون الماهية علة لذلك الاستغناء والماهية التي عرضت لها هذه العلية فالجوهر اما ان يكون بعض هذه الامور او جميعها واياما كان يمتنع ان يكون جنسا اما اذا كان الجوهر هو الامر الاول فلان الاستغناء امر سلبي لانه عبارة عن عدم الحاجة الى الموضوع والعدمي لا يكون جنسا للانواع المحصلة واما اذا كان هو الثاني فلان العلية من المعقولات الثانية فلا يكون جنسا لما هو محصل في الخارج واما اذا كان الثالث فلان الماهية التي عرضت لها العلية اي عرضت لها انها علة للاستغناء عن الموضوع مشتركة بين الامور المندرجة تحتها فلو كان مفهومها جنسا لما تحتها امتنع ان يكون مختلفة بتمام الماهية ضرورة اشتراك جميعها في هذا الجنس لكن جاز ان يكون مختلفة بتمام الماهية بان يكون معروض هذه العلة في الجسم خصوص كونه جسما وفي العقل خصوص كونه عقلا وفي النفس خصوص كونه نفسا لان المختلفات بالماهية جاز اشتراكها في لازم واحد واما اذا كان الجوهر هذا المجموع فلان المجموع لاشتماله على العدمي عدمي فلا يكون جنسا للمحصل وفيه نظر اذ كما جاز ان يشترك الامور المختلفة بتمام الماهية في لازم واحد جاز اشتراك الامور المشاركة في الذاتي فيه فح لم يلزم ان لا يكون جنسا بل غايته ان يبقى على الاحتمال واستدل ايضا بان الجوهر لو كان جنسا لكان امتياز الانواع الداخلة تحته بفصول وتلك الفصول امتنع ان يكون اعراضا لان العرض لا يكون مقوما للجوهر فيكون جواهر فيقول الجوهر على تلك الفصول ان كان قول الجنس على النوع يلزمه ان يكون للفصل فصل اخر ويتسلسل وان كان قول اللازم الخارجي لا يكون الجوهر جنسا لما تحته وفيه نظر اذ المراد بقولهم الجوهر جنس ان الجوهر جنس الانواع لا الفصول فيكون جنسا للانواع وعرضا لازما للفصول ولا يلزم خلف والحق ان العرض ليس بجنس للاعراض فان العرض لا يدل على طبيعة السواد والبياض وعلى سائر الطبائع بل يدل على ان له نسبة الى ما هو فيه وعلى انه ذات يقتضي هذه النسبة وهذا معنى عرضي لان نسبة هذا المعنى

الى كثر الاعراض مثل الكيفية والكمية والوضع نسبة امر غير مقوم لماهياتها لان
ماهياتها يحصل بدونه مقومة ولا تكون مستملة على هذا المعنى والحس يدل على طبيعة
الاشياء وحقيقتها لا ما يلحق بماهياتها من النسبة واما ان الجوهر هل هو جنس ام لا
فلم يتحقق عندي ولما كان الجوهر والعرض من المحمولات بالمواطاة كانا امرين عقليين فلو
ثبت كونهما زائدين على ماهيتها لزم ان يكونا من المعقولات الثانية ولما كان لا يخلو عن
منازع ولا تردد فيه جعله المصنف كالمفروغ عنه حكم بكونهما من المعقولات الثانية
عند اثبات انهما زائدين ثم قال المصنف والمعقول المشترك عرضي اى المعقول من لفظ
الجوهر امر مشترك عرضي بالنسبة الى ما تحته وكذا المعقول من العرض فانا نعقل من الجوهر
انه ماهية اذا وجدت تكون لا في موضوع ونعقل من العرض انه ماهية اذا وجدت تكون
في موضوع والامر الاول مشترك بين جميع الجواهر والامر الثاني بين جميع الاعراض اشتراك
العرض بين ما معروضاته قال ولا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها والمعقول
من الفنا العدم وقد يطلق التضاد على البعض باعتبار اخر اقول لما بين ان الجوهر
من المعقولات الثانية اراد ان يشير الى احكامه فقال لا تضاد بين الجواهر ولا بين الجواهر
وغيرها اى لا يكون الجوهر ضد الجوهر ولا لغيرها لان الضد سواء كان حقيقيا او مشهوريا
يعتبر فيه توارده على الموضوع لما عرفت في التقابل والجوهر لا يحل في الموضوع لما عرفت
في تعريفه فلا يمكن عروض الضد له لا بالنسبة الى جوهر اخر ولا بالنسبة الى غيره وما نقل
من ان الفنا ضد للجوهر فباطل لان المعقول من الفنا العدم والعدم لا يكون ضد الشيء لان
الضد لا بد وان يكون وجوديا وقد يعتبر في الضد وروده على المحل اعم من ان يكون موضوعا
او لا وح يكون بهذا الاعتبار بعض الجواهر ضد البعض وهو الجوهر الذي يكون في محل اعني
الصورة والحاصل انه ان اعتبر الموضوع في التضاد لم يكن شي من الجواهر ضد الشي وان لم يعتبر
الموضوع فيه بل المحل يكون الصورة ضد الصورة اخرى قال ووحدة المحل لا يستلزم

يتوارده

وحدة

وحدة الحال الا مع التماثل بخلاف العكس واما الانقسام فغير مستلزم في الطرفين
والموضوع من جملة المشخصات وقد يفتقر الحال الى محل متوسط اقول
وحدة المحل لا يستلزم وحدة ما حل فيه سواء كان ما يحل فيه جوهرا او عرضا كالهيولى
الواحدة الذي يحل فيها الصورة الجسمية والنوعية وكالجسم الواحد الذي
يحل فيه السواد والحركة والحرارة هذا اذا كان الحال مختلفا اما اذا كان متماثلا
فيمتنع ان يحل مثلان فيه والا لزم رفع الاثنينية لانه لا امتياز بينهما بحسب المفهوم
لاستوائهما فيه ولا بحسب اللوازم كذلك ولا بحسب العوارض لانهما اذا كانا في محل
واحد كان نسبتهما الى جميع العوارض نسبة واحدة واذا لا امتياز فلا اثنينية
قوله بخلاف العكس اى وحدة الحال يستلزم وحدة المحل لامتناع قيام الصورة
الواحدة بمادتين وقيام العرض الواحد بمحلين وذلك لانه لو قام صورة واحدة
او عرض واحد بمحلين فلا يخلو اما ان ينقسم الى جزئين حتى قام احدهما باحد المحلين
والجزء الاخر قام بالمحل الاخر فذلك مما لا نزاع في جوازه او لا ينقسم بل الصورة الواحدة
او العرض الواحد بعينه قام بكلا المحلين فذلك محال لانه يوجب ان لا يتميز الاثنان
عن الواحد وقول ابي هاشم ان التاليف عرض واحد قائم بجوهرين ويمتنع ان يقوم
باكثر من جوهرين وقول بعض القدما ان الاضافات المتماثلة موجودة قائمة بمحلين
كالجوار والاخوة باطل لان التاليف يقوم بمحلين من حيث هما محلان لا قائم بهما من
حيث هما محل واحد فان ذلك ان التاليف امر عقلي عرض في العقل لجزئين من حيث
هما صارا مجتمعين والجوار والاخوة انما عرض لاحد المحلين بالقياس الى الاخر واخوة
هذا لذاك غير اخوة ذلك لهذا واخوة هذا قائمة بهذا واخوة ذلك قائمة بذلك
قوله واما الانقسام فغير مستلزم من الجانبين اى انقسام المحل لا يستلزم انقسام
الحال فان انقسام الجسم الى الاجزاء بحسب الوجود كالمادة والصورة او بحسب

العقل الى الجنس والفصل لا يوجب انقسام الحال فيه ومحل النقطة والوحدة والاضافة
منقسم ولا يوجب انقسام النقطة والوحدة والاضافة وكذا انقسام الحال
لا يوجب انقسام المحل فان انقسام الحال الى الاجزاء العقلية المتباينة في الوضع لا يقتضي
انقسام المحل كالسواد الذي ينقسم الى الجنس والفصل فان انقسامه بهذا الاعتبار
لا يوجب انقسام المحل الى الاجزاء المتباينة الوضع نعم يوجب انقسام المحل وكذا انقسام
المحل الى اجزاء متباينة الوضع يوجب انقسام الحال فيه اذا كان حلوله فيه بالذات
كحلول السواد في الجسم لا من حيث هو غير منقسم كحلول النقطة في الخط وحلول
الخط في السطح وحلول السطح في الجسم وموضوع العرض من جملة مشخصات العرض
وذلك لان المقتضي لتشخص العرض المعين ماهيته ولا لازمها ولا المنحصر نوعه في
شخصه وغيرها اما ان يكون محله او امرا حالا في محله او امرا حالا في العرض او امرا مباينا
والثالث والرابع باطلان لانه لو كان كذلك لاستغنى عن الموضوع لانه في وجوده
وتشخصه مكتفيا بغير الموضوع والمكتفي في الوجود والتشخص بغير المحل لا يفتقر
الى المحل فيستغني عنه وهو باطل فتعين الاول والثاني وعلى التقديرين يفتقر
في تشخصه الى الموضوع فيكون الموضوع من جملة المشخصات واذا ثبت ان الموضوع
من مشخصات العرض ثبت ان العرض لا يصح الانتقال عليه لانه اذا كان الموضوع
مشخصا له يكون محتاجا الى موضوع مشخص لان الموضوع المبهم لا يكون من حيث
هو مبهم موجودا في الخارج وما لا يكون كذلك لا يفيد وجودا مشخصا خارجيا
فالعرض اذن لا يتحقق وجوده الا بمحل بعينه فلا يصح عليه الانتقال وهذا بخلاف
الجسم في احتياجه الى الحيز فان الجسم لا يحتاج في وجوده وتشخصه الى الحيز بل يحتاج
في تحيزه الى حيز غير معين فلا يمتنع ان ينتقل من حيز الى حيز اخر من حيث انه موجود
مشخص والحال اي العرض قد يحل في الموضوع من غير توسط كالحركة الحالة في الجسم

وقد يفتقر الى متوسط يحل العرض فيه ثم يحل ذلك المحل في الموضوع
كالسرعة القائمة بالحركة القائمة بالجسم فان السرعة تحل اولا في الحركة وبتوسطها
تحل في الجسم لا يقال حلول الشيء في غيره معناه حصوله في الحيز تبعا لحصول ذلك
الغير فيه فذلك الغير لا بد وان يكون جوهرا لانه لو كان عرضا لكان حصوله في
الحيز تبعا لحصول غيره فيه فح لا يخلو اما ان يكون ذلك الغير الحال هو الاول او غيره
فان كان الاول يلزم ان يكون حصول كل واحد منهما في الاخر تبعا لحصول الاخر
فيه فيلزم الدور وهو باطل وان كان الثاني يلزم الترجيح بلا مرجح اذ ليس جعل احدهما
تابعا للاخر اولى من العكس فلا بد وان يكون كل منهما قائما بمحل هو الجوهر لانا نقول لا
نسلم ان حلول الشيء في الشيء عبارة عما ذكرتم بل هو عبارة عن اختصاص احد الشيئين
بالاخر بحيث يكون الاول ناعتا والثاني منعوتا وان لم يكن ماهية ذلك الا
ختصاص معلومة لنا ويسمى الناعت حالا والمنعوت محلا واذا ثبت ان العرض يجوز
ان يحل في الموضوع بتوسط عرض اخر يحل فيه ثبت جواز قيام العرض بالعرض
قال ولا وجود للوضعي لا يتجزى بالاستقلال لحجة المتوسط والحركة
الموضوعين على طرفي المركب من ثلثة واربعة على التبادل ويلزمهم ما يشهد الحس
بكذبه من التفكك وسكون المتحرك وانتفاء الدائرة **اقول** لما فرغ من احكام
الجوهر والعرض اراد ان يشير الى تحقيق حقيقة الجسم فنقول الجسم الطبيعي اي الجوهر
الذي يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة اما مفرد وهو الذي لم يتالف من اجسام او
مركب وهو الذي تالف من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسرير مثلا
والجسم المفرد قابل للانفصال فلا يخلو اما ان يكون الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل
اولا وعلى التقديرين اما متناهية او غير متناهية فهذه اربعة احتمالات الاول
كون الجسم مؤلفا من اجزاء لا يتجزى متناهية وهو مذهب بعض القدماء واكثر المتكلمين

من المحدثين والثاني كونه متألفا من اجزاء لا يتجزى غير متناهية وهو مذهب
قوم من القدماء والنظام من متكلمي المعتزلة والثالث كونه غير متألف من اجزاء
بالفعل لكنه قابل للانقسامات متناهية وهو ما ذهب اليه محمد الشهرستاني
والرابع كونه غير متألف من اجزاء بالفعل لكنه قابل للانقسامات غير متناهية
وهو مذهب جمهور الحكماء واختار المصنف هذا ابطال المذهب الاول ولما كان
بطلان المذهب الاول انما هو ببطلان الجزء الذي لا يتجزى بذاته فقال ولا وجود
لوضعي لا يتجزى بالاستقلال والوضعي المشار اليه بالحس الذي لا يتجزى لانه اما ان
يكون مستقلا وهو الجزء الذي لا يتجزى او غير مستقل وهو النقطة واحتج على نفي
الجزء الذي لا يتجزى بوجوه الاول اذا وضع جزء بين جزءين بحيث يلاقي الثلثة فلانه
اما ان يحجب الوسط الطرفين عن التماس اولا والثاني يوجب التداخل وهو محال والاول
يقتضي الانقسام الثاني لو فرضنا مركبا من ثلثة اجزاء على الولاء ووضعت على كل من
طرفيه جزءا وتحرك الجزءان الموضوعان على طرفيه على السواء في السرعة والبطوء والابتداء
فلا بد وان يتلاقيا فيلزم بالضرورة ان يكون نصف كل واحد منهما على نصف الطرف
والنصف الاخر على نصف المتوسط فيلزم انقسام الجميع الثالث لو فرضنا مركبا من اربعة
اجزاء على الولاء ووضعنا فوق احد طرفيه جزءا وتحت طرفه الاخر جزءا وتحركا على التبادل
كل منهما على السواء من اول الخط فيتحاذيان ما وموضع المحاذاة بالضرورة لابد وان يكون
بين الثاني والثالث والا لم يكونا متساويين في الحركة وح يلزم انقسامهما وانقسام الثاني
والثالث ولما اتم الحجج على نفي الجزء اراد ان يشير الى ما الزم هذا المذهب مما يشهد الحس بكذبه
وذلك التزموا منه التفكك بتقرير ان الجزء القريب من مركز الرحى عند حركة الجزء البعيد
منه وقطعه مسافة مساوية لجزء لانه اما ان يتحرك جزءا او اقل او يسكن والاول يوجب
ان يكون حركة الجزء القريب مساوية لحركة الجزء البعيد في السرعة والبطوء وهو محال

بالضرورة

بالضرورة والثاني يوجب انقسام الجزء وهو خلاف مذهبهم والثالث يقتضي
التفكك وقد التزموه مع ان الحس يكذبه ومنه سكون المتحرك بتقرير ان
الفرس السائر من اول النهار الى نصفه لانه اما ان يتحرك عند حركة الشمس
وقطعها مسافة مساوية لجزء جزءا او اقل او يسكن والاول يوجب ان يكون حركة
الشمس مساوية لحركة الفرس وهو باطل بالضرورة والثاني يوجب الانقسام وهو
مناقض لمذهبهم والثالث يوجب سكون المتحرك وقد التزموه وهو ايضا مما يشهد
الحس بكذبه ومنه انتفاء الدائرة بتقرير ان الدائرة المطيفة ان يلاقي اجزاؤها
بظواهرها وبواطنها ساوت الدائرة المنطقية وهو محال وان يلاقي ببواطنها
فقط لزم الانقسام فنفوا الدائرة وقالوا هذا انما يلزم على تقدير تحقق الدائرة وهو
ممنوع فقد التزموا انتفاء الدائرة وقالوا ان البصر يخطئ في ادراك الدائرة وذلك لان
الدائرة المحسوسة مشكل مضرس ليست بدائرة حقيقية **قال** والنقطة
عرض قائم بالمنقسم باعتبار التناهي والحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم منها نفيها
مطلقا والان لا تحقق له خارجا ولو تركبت الحركة مما لا يتجزى لم يكن موجودة **اقول**
لما بين ما الزم اصحاب المذهب اراد ان يشير الى اجوبة حججهم بتقرير الحجة الاولى
ان النقطة موجودة لانها طرف الخط الموجود وطرف الموجود موجود فهي اما
ان يكون جوهرا او عرضا فان كانت جوهرا وهي ذات وضع يلزم المطلوب وان كانت
عرضا فمحلها اما منقسم او لا فلزم انقسام النقطة لان الحال في المنقسم لابد وان ينقسم واذا
لم ينقسم محلها يلزم المطلوب بتقرير الجواب ان النقطة عرض وانقسام محلها لا يقتضي
انقسامها لان الحال في المنقسم انما يجب انقسامه اذا كان حلوله في المحل من حيث هو
منقسم اما اذا كان حلوله في المحل لا من حيث هو منقسم فلا يلزم من انقسام المحل انقسامه
والنقطة حالة في الخط من حيث انه لا ينقسم لانه انما يحل فيه من حيث انها هي

والانقطاع والخط من حيث التناهي والانقطاع غير منقسم ولا يلزم من انقسام
الخط انقسام النقطة تقرير الحجة الثالثة ان الحركة لها وجود في الحال وذلك لانها
موجودة غير قارة فلو لم تكن موجودة في الحال لم يكن لها وجود اصلا لان الماضي والمستقبل
معدومان وح لا يخ اما ان تكون منقسمة او غير منقسمة والاول باطل والا لزم سبق
احد جزئيها على الاخر في الوجود فلا تكون الحركة في الحال موجودة هذا خلف فتعين
الثاني فتكون المسافة التي وقعت الحركة في الحال عليها غير منقسمة والا لزم
من انقسامها انقسام الحركة لان الحركة في احد الجزئين غير الحركة في الجزء الاخر واذا كان
المسافة التي وقعت الحركة في الحال عليها غير منقسمة لزم الجزء الذي لا يتجزى
وهو المطلوب تقرير الجواب ان الحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم من نفيها في الحال
نفيها مطلقا قوله لان الماضي والمستقبل معدومان قلنا لا نسلم ان الماضي والمستقبل
معدومان مطلقا بل يكونان معدومين في الحال ولا يلزم من العدم في الحال العدم
مطلقا تقرير الحجة الرابعة ان الان موجود لان الزمان موجود فلو لم يكن الان موجودا
لم يكن للزمان وجود اصلا لان الماضي والمستقبل معدومان والان غير منقسم والا
يلزم ان يكون بعض اجزائه متقدما على البعض فلا يكون الان بتمامه موجودا هذا خلف
واذا كان الان موجودا غير منقسم فالحركة المطابقة له ايضا غير منقسم والمسافة
المطابقة لها ايضا غير منقسمة فيلزم الجزء تقرير الجواب ان الان غير موجود في الخارج
ولا يلزم من نفيها نفي الزمان مطلقا قوله لان الماضي والمستقبل غير موجودين
قلنا لا نم بل الماضي والمستقبل غير موجودين في الحال ولا يلزم من نفيهما في الحال
نفيهما مطلقا ولما اجاب عن حججهم ذكر حجة على امتناع تركب الحركة مما لا يتجزى تقريرها
لو كانت الحركة مركبة مما لا يتجزى لم تكن موجودة والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة
ان الحركة لو كانت مركبة من اجزاء لا يتجزى فالمتحرك من جزء الى اخر لا يخ اما ان يتصف

بالحركة

بالحركة حال كونه في الحيز الاول فلم ياخذ بعد في الحركة او حال كونه في الحيز
الثاني وهو باطل ايضا لان الحركة قد انقطعت ح ولا واسطة بين الاول والثاني فيمتنع
ان يوصف بالحركة فلا توجد الحركة **قال** والقائل بعدم تناهي الاجزاء
يلزمه مع ما تقدم النقض بوجود المؤلف مما يتناهى ويفتقر في التعميم الى التناسب
اقول لما فرغ من ابطال المذهب الاول شرع في ابطال المذهب الثاني وهو
كون الجسم مركبا من اجزاء لا يتجزى غير متناهية فقال والقائل بعدم تناهي الاجزاء
يلزمه مع ما تقدم النقض بوجود المؤلف مما يتناهى اي كل ما لزم المذهب الاول
يلزم هذا المذهب فان الحجج المذكورة تدل على بطلان الجزء الذي لا يتجزى سواء كان
متناهية العدد او غير متناهية العدد ويلزم هذا المذهب النقض الذي لم
يلزم المذهب الاول وهو النقض بوجود جسم مؤلف من اجزاء متناهية فانه يمكن ان
يوجد احاد متناهية من تلك الاجزاء فاذا انضم بعض تلك الاحاد الى البعض فلا
يخ ان يزداد الحجم بازدياد النظم والتاليف او لا والثاني يوجب تداخل الاجزاء فتعين
الاول وح يمكن ان تنضم الاجزاء بعضها الى البعض حتى يحصل حجم في كل جهة فيحصل
جسم مؤلف من اجزاء متناهية فيلزم بطلان القول بان كل جسم مؤلف من
اجزاء غير متناهية واليه اشار بقوله ويلزم النقض بوجود المؤلف مما يتناهى قوله
ويفتقر في التعميم الى التناسب اي اذا اردنا ان نبين انه لا شيء من الاجسام
يتالف من اجزاء غير متناهية نفتقر الى التناسب بان نقول نسبة هذا
الجسم الحاصل من الاجزاء المتناهية الى الجسم المتناهي المؤلف من اجزاء غير متناهية
نسبة متناه الى متناه لكن نسبة المؤلف الى المؤلف كنسبة الاحاد الى الاحاد
لان ازدياد الحجم بحسب ازدياد النظم والتاليف فتكون نسبة الاحاد المتناهية
الى الاحاد الغير المتناهية نسبة متناه الى متناه هذا خلف فتبين من ذلك انه

لاشي من الاجسام متالف من اجزاء غير متناهية فقد عم الحكم وهذا التعميم انما يتم
اذا ثبت امتناع لاتناهي الابعاد قال ويلزم عدم لحوق السريع البطيء
وان لا ينقطع المسافة المتناهية في زمان متناه والضرورة قضت ببطلان الطفرة والتداخل
اقول لما فرغ من ابطال المذهب الثاني اشار الى ما يلزمه من المحالات منه ان
الجسم لو كان مركبا من اجزاء غير متناهية بالفعل لم يلحق الجسم السريع الحركة الجسم البطي
الحركة قط والتالي باطل بالضرورة بيان الملازمة ان الجسم السريع الحركة اذا ابتدا
بالحركة بعد اخذ البطي الحركة فيها فاذا قطع السريع جزا قطع البطي جزا اولا او سكن
الثالث محال لان البطو ليس لاجل تخلل السكنات والثاني يوجب الانقسام على
تقدير عدمه فتعين الاول فيلزم ان لا يلحق السريع البطيء ومنه انه لو تركب الجسم
من اجزاء لا يتجزى بالفعل غير متناهية لزم ان لا ينقطع المسافة المتناهية في زمان
متناه والتالي باطل والمقدم مثله بيان الملازمة ان الجسم لو تركب من اجزاء غير متناهية
بالفعل والمتحرك اذا اراد ان يقطع مسافة احتاج الى ان يقطع نصفها وقبل ذلك نصف
نصفها واحتاج في زمان متناه الى ان يقطع انصافا فالالانهاية فيجب ان لا يقطع المسافة
ابدا والقايلون بالمذهب الثاني دفعوا عن مذهبهم هذين اللازمين بارتكاب
الطفرة بان قالوا السريع يطفر حتى يحصل في بعد اكثر فيلحق البطيء والمتحرك واذا
ان يقطع مسافة متناهية ذات اجزاء غير متناهية يطفر حتى يحصل في بعد اكثر من
غير ان يقطع شيئا فشيئا حتى يلزم ان لا ينقطع في زمان متناه ودفعوا التضايف
الناشي بارتكاب التداخل بان قالوا الاجزاء المتكثرة متداخلة بحيث يكون حيزها
واحدا فلا يكون ازدياد المقدار بحسب ازدياد الاجزاء فلا يلزم ان يكون نسبة المؤلف
الى المؤلف نسبة الاجزاء الى الاجزاء بقول المصنف والضرورة قضت ببطلان الطفرة
والتداخل اشارة الى رد ما ارتكبوا من الطفرة والتداخل قال والقسمة بانواعها

تحدث اثنينية تساوي طباع كل واحد منهما طباع المجموع وامتناع الانفكاك
لعارض لا يقتضي الامتناع الذاتي فقد ثبت ان الجسم شي واحد يقبل الانقسام
الى ما لا يتناهى اقول لما فرغ من ابطال المذهب الاول والثاني اراد ان
يشير الى بطلان المذهب المنسوب الى ذيمقراطيس وهو ان بعض الاجسام المحسوسة
ليست ببسايط بل انما هي متالفة من بسايط صغار متشابهة الطبع في غاية الصلابة
وتالف البسايط انما يكون بالتماس والتجاور فقط والجسم البسيط الواحد منها
لا ينقسم بالفك اصلا وينقسم بالوهم وتقرير الجواب ان القسمة بانواعها اي الفكية
والوهمية والواقعة بسبب اختلاف عرضين قارين كما في البلق او مضافين كاختلاف
مماسين او محاذيين تحدث في المقسوم اثنينية تساوي طباع كل واحد من الاثنين
طباع الاخر وطباع الجملة وطباع الخارج الموافق في النوع وما يصح بين اثنين اخرين
فيصح اذن بين المتماسين من الانفصال الرافع للاثنينية الانفكاكية ما يصح بين المتصلين
ويصح بين المتصلين من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالي ما يصح بين المتماسين فيلزم
صحة الانقسام الانفكاكي في كل من تلك البسايط وان قيل لم لا يجوز ان يمنع تلك البسايط
عن قبول الانقسام الانفكاكي لعارض مانع عن القسمة الانفكاكية اجيب بان
امتناع قبول القسمة بحسب العارض لا يستلزم امتناع قبول القسمة بحسب الذات
وكلامنا في الامتناع الذاتي فان قيل هذا الجواب انما يستقيم على تقدير ان يكون تلك
البسايط مخالفة الطبع ولا يستقيم هذا الجواب انما يستقيم على تقدير ان يكون
البسايط متشابهة الطبع كما هو مذهب ذيمقراطيس واما على تقدير ان يكون تلك
البسايط مخالفة الطبع فلا يستقيم هذا الجواب فكيف يكون الجواب على هذا
التقدير اجيب بان الامتداد من حيث هو طبيعة محصلة نوعية فلا اختلاف

يقتضيها الى الافراد فامتداد البسيط الواحد الذي ينقسم وهما الا كامتداد
المجموع الحاصل من ذلك البسيط ومن بسيط اخر يقاربه فيقتضي كل منهما ما يقتضي
الاخر ويلزم المطلوب وايضا ان الجسم لا يكون مؤلفا من اجزاء بالفعل غير متجزية
سواء كانت متناهية او غير متناهية حيث ان الجسم شي واحد يقبل الانقسام الى ما لا
يتناهى ولا يقتضي ذلك ثبوت مادة سوى الجسم لاستحالة التسلسل ووجود ما
لا يتناهى ذهب طايفة من المتقدمين الى ان الهيولى الاولى الحاملة لجميع الصور
هو الجسم وهو جوهر بسيط لا تركيب فيه عندهم بوجه من الوجوه فمن حيث جوهره
سمي جسما ومن حيث قبوله للصور يسمى هيولى والاتصال والانفصال عرضان معا مان
على الجسم وذلك لان الجسم في ذاته ليس بمتصل ولا منفصل فيمكن ان يكون موضوعا
للاتصال والانفصال وذهب طايفة الى ان الهيولى الاولى ابسط من الجسم
وهي مع الاتصال القابل للابعاد الثلثة يكون جسما والجسم مركب في الحقيقة من الهيولى
ومن الاتصال القابل للابعاد الثلثة وهو مذهب المشائين واختاره الشيخ الرئيس
ابو علي والمصنف اختار المذهب الاول فقال لا يقتضي اتصال الجسم وقبوله للانفصال
الى غير النهاية ثبوت مادة سوى الجسم اي ثبوت مادة يكون جزء الجسم والجسم مركب
منه ومن غيره لانه لو اقتضى ذلك ثبوت مادة سوى الجسم يلزم التسلسل او وجود مواد
لا يتناهى والتالي باطل فان الملازمة ان الجسم المتصل الواحد له مادة واحدة فاذا
قسمناه استحال ان يبقى المادة على وحدتها لضرورة فيحصل لكل جزء مادة فان كانت
مادة كل جزء حادثة بعد القسمة لزم التسلسل لان كل حادث عندهم لا بد له من مادة
وان كانت موجودة قبل القسمة لزم وجود مواد لا نهاية لها بحسب قبول الانقسامات
الغير المتناهية ولقايل ان يقول الوحدة الشخصية والتعدد الذي يقابلها الا عرضان

للمادة

للمادة الا بعد تشخصها المستفاد من الصورة ونحن نقول ان مادة كل جزء بعينه
من حيث الذات ووحدتها المستفادة من الصورة حادثة لحدوث الجزء ولا يستدعي
مادة اخرى لان حدوث حدوثه الطارية على المادة بسبب الصورة مسبوق بذات
المادة القديمة ولا يلزم التسلسل واحتج الشيخ الرئيس على ان الجسم ليس بسيطا مطلقا
بل مركب من الهيولى والصورة بان الجسم متصل في نفسه وقابل للانفصال
فاذن فيه قوة الانفصال والانفصال والاتصال بنفسه لا يكون فيه قوة الانفصال
والانفصال لان الشي لا يقبل نفسه ولا ما ينافيه فلا بد من شي اخر غير الاتصال فيه قوة
الانفصال والاتصال وهو الهيولى وقد اعترض صاحب الاشراق على هذه الحجة من
وجوه الاول انها مبنية على ان الجسم اتصال في نفسه غير الاتصال الذي هو من عوارض
الكم وهو ممنوع وما قيل ان الشمعة يتبدل مقاديرها ويبقى اتصالها فيكون لها في نفسها
اتصال غير الاتصال الذي هو من عوارض الكم فغير مسلم فان الشمعة الطويلة اذا جعلت
مستديرة يجتمع فيها اجزاء كانت متفرقة والمستديرة اذا طولت تفرق الاجزاء التي كانت
متصلة فالاتصال ايضا يتبدل الثاني ان الاتصال المورد في الحجة هو الاتصال الذي
يقابله الانفصال وهو عرضي والقابل له هو الجسم وكيف لا يكون عرضا وهو يحدث
ويبطل مع بقاء ماهية الجسمية لا غير ولا يمكنكم ان تقولوا انه لا يبقى مع الانفصال
فان الذي يبطله الانفصال هو العارض لا الجوهري الثالث لانا اما ان نعني بالاتصال
ما لا يتصور ان يعقل الا بين الشيئين وهذا عرضي يقابله الانفصال ولا يصلح ان يكون
جزءا لامر جوهري محض واما ان نعني به ما لا يستدعي ان يكون بين اثنين وهو نفس
الجسم ويكون اصطلاحا اخر غير ما يفهمه الكافي وهو الامتداد ولا يكون الانفصال
مقابلا له بل ذلك الامتداد هو الجسم وهو القابل للانفصال والاتصال الذي يقابله
ولقايل ان يقول على الوجه الاول ان الاتصال الذي هو من اجزاء الجسم هو الامتداد

وبقاء الامتداد الواحد في الشمعة مع التبدل في المقادير يدل على مغايرته للمقادير واما قوله ان الشمعة الطويلة اذا جعلت مستديرة يجتمع منها اجزاء كانت متفرقة فباطل لان الشمعة لا يكون فيها اجزاء بالفعل حتى صارت مجتمعة بالاستدارة بل الشمعة لها امتداد وحداني باق ما لم يطرأ عليه التفرق مع تبدل المقادير حالة عدم التفرق والثاني عند عدم التفرق عن الزائل عند عدمه وعلى الوجه الثاني المختار ان للجسم اتصالا اخر وراء هذا الاتصال العرضي وهو جوهري واما قوله انه هو الجسم لا غيره فلما لا يجوز ان يكون هو الجسم بل الجسم مركب منه ومن غيره لان الجسم فيه قوة الانفصال وهذا الامتداد الجوهري الوحداني لا يبقى بعد طريان الانفصال بل يعدم ويوجد امتدادان اخران فلا يكون قابلا للانفصال فهو لا يكون بعينه باقيا وموصوفا به فلا بد في الجسم من شيء اخر غير هذا الامتداد فيه قوة الانفصال فان قيل الهيولى الواحدة لا تبقى بعد طريان الانفصال ويوجد هيوليان اخريان فلا يكون فيها قوة الانفصال اجيب بان الهيولى من حيث هي قابلة للانفصال لا من حيث هي واحدة فقوة الانفصال في الهيولى من حيث هي لا في الهيولى من حيث هي واحدة فان قيل لم لا يجوز ان يكون الامتداد ايضا من حيث هو قابل للانفصال لا من حيث هو واحد اجيب بان الوحدة والتعدد للامتداد وبالذات للهيولى بالعرض فيمتنع ان يطرأ الانفصال على الامتداد الواحد ويبقى ذات ذلك الامتداد لانه اذا طرأ الانفصال زال الوحدة اللازمة لذلك الامتداد فيرتفع ذات الامتداد ضرورة ارتفاع لازمه بخلاف الهيولى فانه اذا طرأ الانفصال وزال وحدتها العرضية لم يرتفع ذات الهيولى بل عرض لها التعدد وانما لم يرتفع ذات الهيولى بارتفاع الوحدة لان الوحدة ليست لازمة لها وعلى الثالث انا نعني بالاتصال غيرها يعقل بين الشيئين وهو الامتداد نفسه والانفصال لا يكون مقابلا له فلنا الانفصال كما يكون مقابلا للاتصال المعقول بين الامرين يكون مقابلا للاتصال الجوهري الذي هو الامتداد

بالانفصال الذي يكون مقابلا للامتداد هو رفع ذلك الامتداد عما من شانه ان يكون له ذلك الامتداد اعني الهيولى ورفع ذلك الامتداد عنها يستلزم حدوث امتدادين اخرين واما قوله الامتداد هو الجسم وهو قابل للاتصال والانفصال فقد عرفت ما فيه **قال** ولكل جسم مكان طبيعي يطلبه عند الخروج على اقرب الطرق فلو تعدد انتفى ومكان المركب مكان الغالب او ما اتفق وجوده وكذا الشكل والطبيعي هو الكرة **اقول** لما فرغ من بيان حقيقة الجسم اراد ان يشير الى بعض احواله الكلية وانما خص المكان والشكل بالذكر لان المكان مختلف في الاجسام والشكل متشابه وسائر الاحوال يمكن ان يثبت بمثله لانها اما متشابهة او مختلفة فقال ولكل جسم سواء كان بسيطا او مركبا مكان طبيعي لانك تعلم انه لو اخلي وطبعه ولم يعرض له من خارج مانع غريب لم يكن له بد من مكان معين يطلبه عند الخروج عنه على اقرب الطرق وهذا هو المراد بكونه طبيعيا وانما جعل الحكم كليا لان مذهبه ان المكان هو البعد لا السطح كما سيجيء فيكون على هذا كل جسم في مكان حتى المحدد للجهات ولا يجوز ان يكون المكان الطبيعي لكل جسم الا واحدا لانه لو تعدد المكان الطبيعي يلزم ان لا يكون المكان الطبيعي مكانا طبيعيا واشار بقوله فلو تعدد انتفى الى الملازمة والتالي باطل بيان الملازمة انه لو تعدد فلو خلي الجسم وطبعه فلا يخلو اما ان يحصل في احدهما او لا فان كان الثاني لم يكونا طبيعيين وان حصل في احدهما فلا يخلو اما ان يكون حاصلا في الاجزاء او لا والاول محال والا يلزم ان يكون جسم واحد في مكانين وهو بين الاستحالة بالضرورة والثاني لا يخلو اما ان يطلب الاخر او لا فان كان الاول يكون الثاني هو الطبيعي لا الاول وان كان الثاني فبالعكس والمركب ان غلب احد اجزائه فمكانه مكان الغالب من اجزائه وان لم يغلب احد اجزائه فان كان فيه الاجزاء التي امكنتها في جهة واحدة هي الغالبة على الباقية فمكانه هو ما يقتضيه الغالب فيه بحسب ذلك اذ لا

غالب فيه مطلقا وان لم تغلب فيه اجزا بهذه الصفة فمكانه هو الذي اتفق
وجوده فيه اذ لو قال الى واحد من تلك الامكنة المتساوية بالنسبة اليه لكان
ذلك تخصيصا من غير مخصص قوله وكذا الشكل اى لكل جسم شكل طبيعي على
الوجه الذي ذكر والشكل هيئة ما احاط به حد او حدود من جهة الاحاطة والشكل
الطبيعي للبسيط هو الكرة لان المقتضى لشكله هو الطبيعة وهي واحدة وقابله هو الجسم
البسيط وهو ايضا واحد وتاثير الفاعل الواحد في القابل الواحد لا يكون مختلفا
فيجب ان يكون كريا والا لاختلفت اماره ولا ضبط لاشكال المركبات لانها تختلف
بحسب اختلافات التراكيب الحاصلة والمصنف عمم الحكم بالنسبة الى جميع الاجسام
فقال الشكل الطبيعي هو الكرة وفيه نظر اذ يجوز ان يكون الشكل الطبيعي للمركب غير
الكري **قال** والمعقول من الاول البعد فان الامارات تساعد عليه واعلم
ان البعد منه ملاق للمادة وهو الحال في الجسم ويمانع مساوقه ومنه مفارق تحل فيه
الاجسام ويلاقيها بجملتها وتداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به ولا
امتناع لخلوه عن المادة ولو كانت المكان سطحيا لتضادت الاحكام ولم يعم المكان
اقول المكان موجود لانه مشار اليه ومقصد للمتحرك وكل ما هو كذلك
فهو موجود وهو لا يكون جزء الجسم ولا حالا فيه لانه يستلزمه الجسم وينتقل بالحركة
عنه وكل ما هو كذلك لا يكون جزء الجسم ولا حالا فيه فهو اما السطح الباطن للجسم
الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي او بعد يساوي البعد القائم بالجسم ويشغله
بالحصول فيه واختار المصنف الثاني فقال المعقول من المكان البعد فان الامارات
تساعد ان المكان هو البعد فان الناس كلهم يحكمون ان الماء فيما بين اطراف الاناء وانه
الماء يزول ويفارق ويحصل الهواء في ذلك البعد بعينه وايضا اذا توهمنا الماء غير
من الاجسام ونوعا غير موجود في الاناء لزم من ذلك ان يكون البعد الثابت بين اطرافه

موجودا وذلك ايضا موجود عندما يكون هذا موجود معه وايضا كون الجسم
في مكان ليس بسطحه بل بحجمه وكميته فيجب ان يكون ما فيه الجسم بحجمه مساويا له
فيكون بعدا ولان المكان مساو للمتمكن ذو ثلثة اقطار والمكان ذو ثلثة اقطار
وايضا ان الناس كلهم يقولون المكان قد يكون فارغا وقد يكون ممتليا ولا يقولون
ان السطح يكون فارغا ويكون ممتليا قوله واعلم ان البعد منه ملاق الى قوله
ولا امتناع لخلوه عن المادة جواب عن دليل للقائلين بان المكان هو السطح على ان
المكان ليس ببعد تقرير الدليل ان المكان لو كان هو البعد فذلك البعد لا يخ اما
ان يكون موجودا مع البعد الذي للجسم المحوي او لا يكون موجودا فان لم يكن موجودا
معه فيلزم ان لا يكون مع المتمكن في المكان مكان لان المكان هو هذا البعد الذي
لم يكن موجودا مع المتمكن وان كان موجودا فلا يخ اما ان يكون له وجود غير وجود
بعد المحوي او لا يكون له وجود غيره بل يتحد به فيصير هو هو فان كان الثاني فليس
هناك بعد الا بعد الجسم المحوي وكذلك اذا حصل فيه جسم اخر لا يكون هناك
بعد الا بعد ذلك الجسم الاخر فلا يكون البعد الذي فرضناه انه مكان موجودا وان
كان الاول فهناك بعد من اطراف الحاوي وهو المكان وبعد اخر في المتمكن هو ايضا
من اطراف الحاوي غيره ذلك بالعدد لكن معنى قولنا البعد الشخصي الذي هو بين هذين
الشيئين هو انه هذا الامر المتصل بينهما الذي يقبل القسمة الواحد المشار اليه وكل
ما بين هذا الطرف وهذا الطرف هو هذا البعد الذي بين الطرفين المحدودين
فهو لا محالة واحد شخصي لا غير فيكون كل ما بين هذا الطرف وهذا الطرف بعدا
شخصيا واحدا ليس بعدا وبعدا اخر واذا كان كذلك لم يكن بين هذا الطرف وهذا
الطرف بعد للجسم وبعد اخر لكن البعد الذي للجسم بين الطرفين موجود فالبعد
الاخر ليس بموجود تقرير الجواب ان البعد ينقسم الى قسمين بعد قائم بالمادة ملاق

لها وبعد غير ملاق للمادة بل مفارق عنها والاول اعني البعد القايم بالمادة مانع
مساويه اعني بعدا اخر مقارنا لمادة مساويا لها فلا يجامعه لامتناع التداخل
بين هذين البعدين الملاقيين للمادة والثاني اعني البعد المجرد الذي لا يقوم بالمادة
يحل فيه الاجسام ويلاقيها بجملتها ويداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به
وهو مكان الجسم الذي يداخله ولا امتناع في تداخل مثل هذا البعد في بعد الجسم
المتمكن وفي هذا الجواب نظر لانا نعلم بالضرورة ان الابعاد لذاتها متمانعة عن
التداخل لا بسبب الهيولي ولا بسبب الصور والاعراض فان الصور والاعراض لو لم
يكن وفرض البعد موجودا كان ممتنعا من التداخل والهيولي لو لم يكن ذات وضع لم
يتصور منها امتناع التداخل وعند كونها ذات وضع يمتنع التداخل بالعرض بسبب
البعد الذي يعرض لها فتعرض بسببه للتجزي والانقسام فيكون استعداد الهيولي
لان يحل عليها امتناع التداخل امرا لحقه من البعد والبعد هو السبب في حمل هذا
عليها فوله ولو كان المكان سطحا لتضادت الاحكام هذا دليل على ان المكان ليس
سطح الحاوي تقريره لو كان المكان هو السطح الباطن للجسم الحاوي لتضادت الاحكام
الجسم الواحد في حالة واحدة والتالي باطل بيان الملازمة ان المكان لو كان سطحا
يلقى سطح المحوي يلزم ان يكون الطائر الواقف في الهوا الذي يتبدل عليه المكان ساكنا
متحركا معا لان الحركة هي مفارقة سطح الى سطح اخر والطائر على تقدير تبدل الهوا
عليه يكون مفارقا من سطح الى سطح فيكون متحركا ويكون ساكنا لانه واقف ولقائل ان
يقول الحركة هي ان ينتقل المتحرك من سطح الى سطح لا ان يفارق عن المتحرك سطح ويتصل به
سطح اخر فعلى هذا يكون السكون بالنسبة الى الطاير والحركة بالنسبة الى مكانه
فلا يكون جسم واحد متحركا وساكنا معا واعلم ان القول بالابعاد يستدعي ان يكون كل
جسم في مكان والقول بالسطح يستدعي ان يكون من الاجسام ما لا مكان له واليه

اشار

اشار بقوله ولم يعم المكان مع ان العلماء العقلاء حكموا باحتياج كل جسم الى مكان
فيكون القول بالابعاد مطابقا لما حكم به العقلاء قال فهذا المكان
لا يصح عليه الخلو من شاغل والا لتساوت حركة المعاوق وحركة عديمه عند فرض
معاوق اقل بنسبة زمانيهما اقول القائلون بان المكان هو البعد
على مذهبين منهم من يجيز ان يكون هذا البعد يبقى فارغا لا ملاء له ولا يتخلى
عنها الى الا عند لحوق ما الى اخر ومنهم من لا يجيز ذلك بل يجوز ان يكون هذا
البعد خاليا تارة ومملوا تارة وهم اصحاب الخلاء واختار المصنف المذهب الاول
واحتج على بطلان المذهب الثاني فقال فهذا المكان لا يصح عليه الخلو من شاغل
لانه لو صح خلوه من شاغل لتساوت حركة الجسم الذي له معاوق حركة الجسم الذي
لا يكون له معاوق والتالي باطل اما الملازمة فسوف نبينها على تقدير تقدمه
وهي انه كلما كانت المسافة التي كانت الحركة فيها ارق كان قطعها اسرع وكلما
كانت اغلظ كان قطعها ابطا والسبب فيه الاقتدار على مقاومة الدافع للحار
والعجز عنه فان الرقيق شديد الانفعال عن الدافع الخارق والغليظ بخلافه
والرقة والغلظة تختلف في الزيادة والنقصان وكلما ازداد الغلظ زاد المعاوق
وكلما زادت المعاوقة ازداد البطو فيكون المتحرك يختلف سرعة وبطوا بحسب
اختلاف المعاوقة اذا عرفت ذلك فنقول لو ثبت الخلاء فاذا تحرك الجسم
فيه بقوته لا يخ اما ان يقطعه بالحركة في زمان او لا في زمان والثاني محال لانه
يقطع البعض من المسافة قبل قطعه الكل فتعين الاول فلو فرضنا ان يتحرك
ذلك الجسم بتلك القوة في ملاء مقاوم يساوي مقدار مسافته مسافة الخلاء الذي
وقع فيه الحركة الاولى فلا بد وان يكون تلك الحركة ابطا فيكون في زمان اكثر ويكون
لزمان الحركة الاولى نسبة الى زمان الحركة في الملا المقاوم ولتكن تلك النسبة العشر

مثلا اذا ورد الماء
سا... وكذا الدبس
... العسل اللازم

ولو فرضنا ان يتحرك ذلك الجسم بتلك القوة في ملا فنسبة مقاومته الى مقاومة
الملا الاول كنسبة زمان حركة المعاوق الثاني مثل زمان حركة عديم المعاوق
فيكون حركة المعاوق كحركة عديم المعاوق وقد اعترض على هذا بانه انما يلزم ان
يكون حركة المعاوق كحركة عديم المعاوق ان لو كان استحقاق الحركة للزمان لاجل
المعاوق لا لذاتها فهو ممنوع فان الحركة بنفسها تستدعي زمانا وبسبب المعاوق
يصير ذلك الزمان اكثر ولا يكون الزمان كله بازاء المعاوقة حتى يلزم ان يكون زمان
المعاوق الذي يكون نسبة معاوقته الى معاوقة الاول العشر عشر زمان المعاوق
الاول ويلزم منه ان يكون مثل زمان عديم المعاوقة ويمكن ان يقال ان الحركة
بنفسها لا تستدعي شيئا اخر لان الحركة يمتنع ان توجد لا على حد ما من السرعة
والبطوء فهي مفردة غير موجودة وما لا وجود له لا تستدعي شيئا اصلا فاستدعاء
الحركة الزمان انما هو بحسب السرعة والبطوء واختلاف السرعة والبطوء في الحركة
الطبيعية والقسرية انما هو بحسب اختلاف المعاوقة فلو لم يكن معاوقة لكان
الطبيعة او القاسر يقتضي ان يحرك على اسرع حد بحيث لا يكون حد اسرع من
ذلك الحد ولو كان كذلك لكان الحركة لا في زمان فلو فرضنا جسما عديم المعاوق
يلزم ان يكون حركته في زمان بسبب انه يقطع نصف المسافة قبل قطع كله وان
لا يكون في زمان بسبب انه عديم المعاوق ومن الدلائل الدالة على امتناع الخلاء
ان ما بين الاجسام اعني الملاقية لا يخ اما ان يكون لا شيئا او يكون شيئا والاول
باطل لانه قابل للزيادة والنقصان والمساواة واللامساواة وكل ما هو قابل لها
لا يكون لا شيئا بل هو كم وهو مطابق للحركة فيكون كما متصلا فيكون مقدارا والمقدار
يمتنع ان يتجرد عن المادة لان الطبيعة ان كانت مستغنية عن المادة بحيث وجدت
كانت مستغنية وليس كذلك لان مقدار الجسم يستحيل ان يوجد بدون المادة وان

كانت

كانت محتاجة امتنع ان توجد بدون المادة فاستحال ان يتجرد المقدار عن المادة
فيكون ملاقيا لها وقد فرض خلافه هذا خلف قيل ان المقدار الجسماني مخالف
للمقدار من حيث الحقيقة لان المقدار الجسماني محتاج الى المقدار المكاني من غير عكس
لامتناع الدور وح جاز استغناء الثاني عن المادة دون الاول والجواب ان المقدار
منقسم الى الخط والسطح والجسم التعليمي وكل واحد منها طبيعة نوعية محصلة في الخارج
بالخارجات عنها دون الفصول اذ لم يكن العقل في تحصيلها محتاجا الى شيء يلحقها
بل يستكمل في العقل حقائقها من غير ان يلحقها شيء واذا كانت كذلك لم يكن مخالفة
في التجرد وعدمه قال والجهة طرف الامتداد الحاصل في ماخذ الاشارة
وليست منقسمة وهي من ذوات الاوضاع المقصودة بالحركة للحصول فيها وبالاشارة
والطبيعي منها فوق وسفل وما عداهما غير متناه اقول لما كان الجهة مناسبة
للمكان ولهذا يشتبه احدهما بالاخر اشار بعد الفراغ عن بحث المكان الى بحث الجهة
والجهة طرف الامتداد الحاصل في ماخذ الاشارة وليست منقسمة لانها لو كانت
منقسمة فاذا وصل المتحرك الى ما يفرض لها اقرب الجزئين من المتحرك ولم يقف لم يخل
اما ان يقال انه يتحرك بعد الى الجهة فيكون الجهة وراء المنقسم وان كان يتحرك عن
الجهة فما وصل هو الجهة لا الاخر الجهة فان قيل القسمة غير حاصرة فانه يجوز ان
يتحرك في الجهة لا عنه او اليه اجيب بان الحركة في الشيء المنقسم اما عن جهة او الى جهة
ويعود القسمان الاولان والشيء الذي وقع فيه الحركة هو المسافة لا الجهة والجهة
من ذوات الاوضاع لانها مقصد المتحرك بالحصول فيه وكل ما هو المقصد المتحرك للحصول
فيه فهو ذو وضع لان المتحرك لا يقصد ما لا وضع له ولان الجهة مشار اليها اشارة حسية
وكل مشار اليه اشارة حسية فهو ذو وضع فهو له للحصول فيها اشارة الى جواب دخل
مقدر توجيهه ان يقال لا نم ان كل ما هو مقصود بالحركة يجب ان يكون موجودا فان

المكاني م
رق
اليوم
لاجزء

البياض مقصود بالحركة من السواد اليه وهو غير موجود فتقرير الجواب انا ندعي ان
كل ما هو مقصود بالحركة للحصول فيه لا للتحصيل يكون موجودا والحركة من السواد
الى البياض يقصد بها تحصيل البياض لا حصول المتحرك فيه والجهة على قسمين قسم
يتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال والقدام والخلف وقسم لا يتبدل وهو ما يكون
بالطبع وهو فوق وسفل والجهات المتبدلة بالفرض غير متناهية لان الجهة طرف
الامتداد ويمكن ان يفرض في جسم امتدادات غير متناهية ويكون كل طرف منها جهة
والحكم بان الجهات ست مشهور وليس بحق ولنذكر دليلا على تحدد الجهات فنقول
الجهتان الواقعتان بالطبع اعني فوق وسفل لا بد لهما من محدد يعينهما ويحددهما
لما عرفت ان الجهة حد والحد لا يتقوم بنفسه بل بغيره فيكون ذلك الغير معينه
ومحدده ولما كانت الجهة ذات وضع يكون بالضرورة وضعها في ذلك المحدد ولا
يجوز ان يكون وضعها في خلاء لامتناع وجوده ولا في ملاء متشابه بان يكون بعض حدوده
المفروضة فيه جهة وبعضها جهة اخرى لعدم اولوية بعض تلك الحدود بان يكون
جهة وبعضها جهة اخرى مخالفة لها بالطبع فتعين ان يكون لشيء مختلف خارج ما يشابه
وذلك الشيء لا محالة يكون جسما او جسمانيا لوجوب كونه ذا وضع وعلى التقديرين لا
بد من الجسم وذلك الجسم اما واحد او اكثر فان كان واحدا فاما ان يحدد به جهتان من
حيث هو واحد او لا من حيث هو واحد فهذه ثلاثة اقسام والاول هو ان يكون المحدد
جسما واحدا من حيث هو واحد غير ممكن لان الجهتين اللتين بالطبع لا بد وان يكونا
طرفي امتداد والجسم الواحد من حيث هو واحد ان حدد ما يليه بالقرب يمتنع ان يحدد
ما يقابله اعني البعد لان البعد عنه ليس بمحدود فاذن المحدد اما جسم لا من حيث هو واحد
او اكثر من جسم والثاني باطل لان التحديد بجسمين لا يخ اما ان يكون على سبيل الاحاطة احدهما
بالاخر او على سبيل المباينة والاول يقتضي ان يكون وقوع الحائط في التحديد بالفرض

لان

لان المحيط وحده كاف في تحديد الجهتين بالقرب الذي يتحدد بالحاطة باطنه
والبعد الذي يتحدد بالبعد من محيطه وهو مركزه فهذا القسم يرجع الى القسم
الذي يكون المحدد فيه جسما واحدا لا من حيث هو واحد والثاني وهو ان يكون
التحديد بجسمين متباينين باطل لان كل واحد من الجسمين لا يتحدد به الا القرب
منه ولا يتحدد البعد عنه واذن لا يتحدد الجهتان بكل منهما وقلنا ان المحدد يجب
ان يحدد جهتين معا فثبت ان التحديد انما يكون بجسم واحد لا من حيث هو واحد
بل من حيث ان له مركزا ومحيطا فيتحدد جهة القرب اعني الفوق بمحيطه وجهة البعد
اعني السفل بالبعد منه وهو المركز قال الفصل الثاني في الاجسام و
وهي قسمان فلكية وعنصرية اما الفلكية فالكلية منها تسعة واحد غير مكوكب محيط
بالجميع وتحته فلك الثوابت ثم افلاك الكواكب السيارة السبعة ويشتمل على الافلاك
تداوير خارجة المراكز والمجموع اربعة وعشرون وهي تشتمل على سبعة سيارة
والف ونيف وعشرين كوكبا ثوابت اقول الاجسام ينقسم الى فلكية
وعنصرية والفلكية اما الافلاك او الكواكب والافلاك طريق اثباتها الاستدلال
بالحركات الموجودة بالرصد بعد تقرير الاصول الحكمية وهي اسناد كل حركة الى جسم يحركها
بالذات وتحركها تحوى عليه بالعرض ووجوب الاتصال في الحركات الفلكية
المستديرة البسيطة ووجوب التشابه فيه وامتناع الخرق والالتيام على اجرامها
والطريق الى معرفة وجود الكواكب هو المشاهدة لا غير اما الافلاك الكلية فلكل
منها حركة واحدة بسيطة او مركبة واما جزئية فتفصل الكلية اليها والافلاك
الكلية التي اثبتها المتاخرون تسعة يحيط بعضها ببعض بحيث يماس مقعر
الحاوي محدب المحوي ومراكز الجميع مركز الارض واحد منها غير مكوكب محيط بالجميع
يحرك الكل بالحركة اليومية يسمى الفلك الاعظم والفلك الاطلس وتحته فلك الثوابت

المتحرك بالحركة البطيئة من المغرب الى المشرق ويسمى فلك البروج ايضا ثم فلك
زحل ثم فلك المشتري ثم فلك المريخ ثم فلك الشمس على راي ثم فلك الزهرة ثم
فلك عطارد ثم فلك القمر وهذه التسعة تسمى ممثلات بفلك البروج واما الافلاك
الجزئية وكل فلك من الافلاك الكلية التي للكواكب السيارة سوى الشمس يشتمل على
فلك تدوير غير محيط بالارض وعلى الخارج المركز يماس بمحدبه سطحيه على نقطتين
يسمى ابعدهما عن مركز الارض ذروة واقربهما حضيضا وفلك خارج المركز عن مركز
الارض محيط بالارض ينفصل عن الممثل يماس محدباهما ومقعراهما على نقطتين يسمى
الابعد عن الارض والاقرب منه حضيضا واما الشمس فانها يكتفى فيها باحد الفلكين
اعني خارج المركز او التدوير من غير رجحان لاحدهما على الاخر لكن بطلميوس راى
ان الخارج لها اولى وقد اثبتوا لعطارد فلكا اخر ايضا خارج المركز يشتمل الممثل
على احدهما اشتمال ساير الممثلات على امثالها وهو المسمى بالمدير ويشتمل المدير على
الثاني اشتمال الممثل عليه وهو المسمى بالحامل لفلك التدوير والقمر قد اثبتوا له فلكا
اخر مشتملا على فلكيه خارج المركز والتدوير ويسمى ذلك الفلك بالمائل وممثل القمر محيط
بالمائل ويسمى ممثله بفلك الجوزهر فيكون جميع الافلاك اربعة وعشرين عشرة
منها موافقة المراكز لمركز الارض وثمانية خارجة المركز عنه وستة افلاك تداوير
يتحرك الفلك الاعلى بالحركة الاولى اليومية السريعة ويحرك ما دونه بحركته ويتحرك
فلك الثوابت بالحركة الثانية البطيئة ويحرك ما دونه بها ولكل فلك من الباقية حركة
خاصة الا الممثلات الستة التي فوق القمر فانها لا تتحرك غير الحركتين المذكورتين
واما الكواكب فسبعة منها سيارة كل فلك على الترتيب الذي ذكرنا ومن السيارة خمسة
متحيرة وهي ما خلا الشمس والقمر واما الثوابت فغير محصورة وقد وجد منها الف
وستة وعشرون كوكبا كلها في الفلك الثامن وهو فلك البروج ويمكن ان يكون في

افلاك

افلاك كثيرة **فصل** والكل بسايط خالية عن الكيفيات الفعلية والانفعالية
والوان معا شفافة **اقول** لما فرغ من ذكر عدد الافلاك اراد ان يشير الى بعض
احوالها فقال الافلاك كلها بسايط لان فيها ميلا مستديرا لاستحالة وجود الحركة
بدون الميل وليس بقسري والا لكانت حركاتها على وفق القاسر مستوية في السرعة
والبطوء والجهة وليس كذلك فيكون في طباعها ميل مستدير فيمتنع ان يكون في
طباعها ميل مستقيم لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي امرين مختلفين باعتبار ين
كالجسم البسيط الذي فيه ميل مستقيم فان طبيعته واحدة وهي تقتضي الحركة عند
خروجه عن المكان الطبيعي وتقتضي السكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز ان يقتضي
جسم ميلا مستقيما عند احدى حالتيه وميلا مستديرا عند الحالة الاخرى لانا نقول
اقتضاء الحركة والسكون شي واحد تقتضيه الطبيعة الواحدة وذلك الشي هو استدعاء
المكان الطبيعي فقط فان كان حاصلا في المكان الطبيعي فهو يستلزم سكونا ومعناه
انه لا يستلزم حركة وان كان غير حاصل فذلك الاستدعاء يستلزم حركة تحصله فهو
اذن ليس شيا اخر غير ما اقتضاه اولا واما اقتضاء الحركة المستديرة فهو مغاير لاستدعاء
المكان الطبيعي اذ قد يوجد احدهما منفكا عن الاخر وقد يوجد معه واذا لم يكن في
طباعه ميل مستقيم استحال ان يتحرك بالحركة المستقيمة ولا يكون مركبة من اجسام
مختلفة الطباع لانها لو تركبت منها لكانت بسايطها قابلة للاجتماع فيصح عليها
الانفصال فيصح عليها الحركة المستقيمة وقد بينا انها تمتنع فيكون بسايط ويكون
خالية عن الكيفيات الفعلية اي الحرارة والبرودة وما ينتمي اليها والا لكان فيها
ميل صاعد او هابط فيكون قابلة للحركة المستقيمة وكذلك يكون خالية عن
الكيفيات الانفعالية اي الرطوبة واليبوسة وما ينتسب اليهما والا لكانت
قابلة للخرق والالتيام والانفصال به الاتصال فيكون قابلة للحركة المستقيمة ويكون

حالية عن لوازمها من الخفة والثقل والتخلخل والتكاثف بعين ما ذكرنا ويكون
شفافة لانها لا يحجب عما ورآها ولا تكون قابلة للكون والفساد ولا للكائنات قابلة
للحركة المستقيمة واصول هذه المسائل سنبين في موضع يليق بها **قال**
واما العناصر البسيطة فاربعة كرة النار والهوا والما والارض واستفيد عددها
من مزاوجات الكيفيات الفعلية الانفعالية **اقول** لما فرغ من الفلكيات
اراد ان يشير الى العناصر واحوالها فبدا بالعناصر البسيطة لتقدمها على المركبات
بالطبع فقال واما العناصر البسيطة فاربعة كرة النار والهوا والما والارض واستفيد
حصرها في هذه الاربعة من امهات الكيفيات الاربع الفعلية والانفعالية اي الحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة التي هي بحسب ازدواجات الممكنة بيان ذلك ان
العنصريات نجد فيها قوى مهيئة نحو الفعل اي كيفيات تجعل موضوعاتها مستعدة
للتاثير في شي اخر مثل الحرارة والبرودة وطعوم وروايح وقوى مهيئة نحو الانفعال
السريع او البطي اي كيفيات تجعل موضوعاتها مستعدة للتاثير عن الغير بحسب السرعة
او البطو مثل الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة وغير ذلك ثم فتشنا فوجدناها
خالية عن جميع الكيفيات الفعلية الا الحرارة والبرودة والمتوسطة التي تسمى بالفاتر
الى الحال وتستحسن القياس الى البارد فانا وجدنا جسما خاليا عن اللون وجسما خاليا
عن الطعم ولم نجد جسما خاليا عن الحرارة او البرودة او المتوسطة وكذلك **قال**
وجدناها خالية عن جميع الكيفيات الانفعالية الا الرطوبة واليبوسة والمتوسطة
بينهما فعلم بهذا الاستقرا ان العناصر البسيطة لا تخلو عن احدى الكيفيتين الفعليتين
اي الحرارة والبرودة ولا عن احدى الكيفيتين الانفعاليتين اي الرطوبة واليبوسة
ولما كان الازدواجات الممكنة الناشية عن هذه الاربعة لا تزيد على اربعة الحرارة مع
اليبوسة الحرارة مع الرطوبة البرودة مع الرطوبة والبرودة مع اليبوسة كانت البسايط

الموضوعة لهذه المزدوجات اربعة موضوع الحرارة واليبوسة وهو النار
وموضوع الحرارة والرطوبة وهو الهوا وموضوع البرودة والرطوبة وهو الما و
موضوع البرودة واليبوسة وهو الارض والدليل على انها كرات هو انها بسايط
وقد علمت ان الشكل الذي يقتضيه البسيط هو الكرة **اقول** وكل منها ينقلب
الى الملاصق والى الغير بوسط او وسايط فالنار حارة يابسة شفافة متحركة بالطبع
لما طبيعة واحدة وهي على احاله المركز اليها والهوا حار رطب شفاف له اربع
طبقات والما بارد رطب شفاف محيط بثلثة ارباع الارض له طبقة واحدة والارض
باردة يابسة ساكنة في الوسط شفافة لها ثلث طبقات كل واحد من العناصر
الاربعة ينقلب الى الاخر بان يخلع صورة ويلبس اخرى وهو الكون والفساد والانقلاب
الى الملاصق بلا وسط كانقلاب الارض ماء وبالعكس وانقلاب الهوا ما وبالعكس و
انقلاب الهوا نارا وبالعكس والانقلاب الى غير الملاصق بوسط او وسايط اما الانقلاب
الى غير الملاصق بوسط كانقلاب النار ما بواسطة الهوا وبالعكس وانقلاب الهوا ارضا
بواسطة الما وبالعكس واما الانقلاب الى غير الملاصق بوسايط كانقلاب النار الى
الارض بواسطة الهوا والما وبالعكس الذي يدل على هذه الانقلابات المشاهدة اما
صيرورة النار هوا فان النار المنفصلة عن الشعل لو بقيت نارا لاحرقت ما فاتها
على بعض الجوانب فانها تنقلب هوا واما صيرورة الهوا نارا فعند الحاح النفخ على الكير
وسد الطرق التي يدخل فيها الهوا الجديد كما يشاهد ذلك من يشتغل فالما
المكبوب على الجمد تركبه ندى كلما تحته حدثت مرة بعد اخرى ولا يكون ذلك بالترشح
اذ الما ليس يصعد بطبعه ولانه لو كان بالترشح لكان من الما الحار اولى لانه اقبل
للترشح والصعود ولا يكون ذلك موجودا في الهوا فينزل الى الطاس لان الهوا اللطيف
به لا يمكن ان يشتمل على اجزا كثيرة من الما خصوصا في الصيف لان الاجزا المائية في

لبطلت صحة الفرق ... الحرارة والرطوبة لو كانت ... ولو كانت يابسة في الهواء

الصيف لو كانت نابتة في الهوا للزم اما نفاد تلك الاجزا اجزا توام حدوث الندى لعل
بحيثه من الانا مرة بعد اخرى مستقطع مع كون الانحاد بحاله الاولى واما سا فيضها فلكون
حدوثه كل مرة انقص مما كان قبلها واما تراخى ازمنة حدوثها فيكون بين كل حدوثين زمان
اطول مما بين حدوثين قبلها لتباعدها عن الانا وهذا كله على خلاف الواقع فدل على ذلك
ان كانت برودة الانا مقتضية لفساد الهوا المحيط بالانا للزم ان يصير الهوا المحيط بذلك
الماء بسبب برودة الماء وكذلك الهوا المحيط بذلك الى ان يجرى الماء جهارا والمشاهد
بكذبه فعلم ان الهوا لم يصر ما بل حصل من اجزا مائية اجيب بان جرم الانا لصلابته يعسر
تكيفه بالكيفيات الغريبة وعند التكيف يسهل تكيفه بها ويحفظه زمانا ولذلك
ربما يوجد الاوانى الرصاصية المستعملة على المايعات الحارة اسخن من تلك المايعات
فالانا المذكور لشدة برده يفسد الهوا المحيط بها الما بسرعة بكيفيه بالكيفية الغريبة
بخلاف الهوا المطيف به ظاهرا عن برودة المسيل بسرعة فلا يفسد الهوا ما دام على سطح
الانا ما اما اذا بعد منه واتصل الهوا بالسطح عاد الى اشداده واما انقلاب الماء هواء
فعند تحلل الابخرة بحيث يلطف بالكلية واما صيرورة الماء الارض فعند انجماد المياه
الحارية الى يشرب بحيث يصير حجارة صلدا واما صيرورة الارض ماء فعند ما يحل
الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة تعرف ذلك اصحاب الحيل يعنى طلاب الاكسير
وذلك بان يصيرا ولا املاحا اما بالاحراق او بالسحق ثم يذاب بالماء ولما بين الانقلابات
بغير الوسط يعلم امكان الانقلابات بوسط او وسايط وهذه الانقلابات دالة على
ان هيولى العناصر مشتركة ولما اشار الى الانقلابات اشار الى مقتضى طبع كل من
العناصر الاربعة فقال فالنار حارة يابسة اما حرارة النار فظاهرة محسوسة بالنار
الصرفة بالطريق الاولى واما يبوستها فالذى يدل عليها انها مفنية للرطوبة عن
مادة الجسم المجاور لها وفيه نظر اذ يجوز ان يكون افنا الرطوبة للتلطيف والتصعيد

لا لانها يابسة فى نفسها وقيل انها رطبة لانها سهلة القبول للتشكل سهلة
الترك له وفيه نظر لان التى يكون كذلك هى النار التى عندنا لجواز ان يكون ذلك
بسبب مخالطة اجزاء هوائية لها ويحتمل ان يكون النار البسيطة فيها يبس ما اذا نسبت
الى الهواء واستدل الشيخ الرئيس فى الاشارات على يبوسة النار بالصاعقة فان
النار اذا خمدت ومفارقتها سخونتها يكون منها اجسام صلبة ارضية تقذفها
السحاب الصاعق فتولد الاجسام الصلبة من النار بعد خمودها ومفارقة سخونتها
عنها يدل على انها يابسة وهذا انما يستقيم ان لو تولد الصاعقة اعنى الاجسام الصلبة
الارضية التى تقذفها السحاب من النار لكن فيه نظر لان الشيخ قال فى بعض اقواله
ان الصاعقة تتولد من الادخنة والابخرة المتصعدة من الارض المحتبسة فى السحاب
والنار شفافة لانها لم يكن ساترة لما وراها من الكواكب وايضا النار عندنا كلما كانت
اقوى كان تكونها اقل ولذلك اصول المشتعل وحين النار قوية هى شفافة لا تقع
لها ظل والنار متحركة بالتبعية اى لمسابقة الفلك الاثيرى الشهب متحركة نحو المغرب
وتلك الحركة بسبب حركة كرة النار وفيه نظر فان الشهب يرى متحركة حركات
مختلفة تارة من جهة المشرق وتارة من جهة المغرب وتارة الى الجنوب وتارة
الى الشمال وما قيل ان السطح المقعر لفلك القمر مكان للنار فاذا تحرك ذلك تحركه
فلك القمر اسفل المتمكن فيه بالعرض كجالس السفينة ضعيف والا لزم ان يتحرك
كرة الهوا والماء والارض والنار ذات طبقة واحدة لانها قوية على احالة ما يمازجها
الى النارية فلا يوجد فيها مكانها عنها والنار قوية على احالة المركب الى جوهرها
ومكانه الطبيعى ان يكون فوق الهواء بان يكون شاملا للهواء مشمولا لمقعر فلك القمر
والهوا حار رطب اما حرارته فبالنسبة الى الماء واما بالنسبة الى النار فلا يكون شديدة
الحرارة النار والذى يدل على حرارة الهواء بالنسبة الى الماء ان الماء يسخنه به بصيرورته

حارا اذا سخن و لطف ولو لم يكن اسخن من الماء لم يكن اخف والطف منه والهوا المجاور
لابداننا انما نحس برودته لانه ممتزج بالبخار اختلطت به من الماء واما رطوبة
الهوا اعني كونه ذا كيفية يقبل بسببها التشكل وتركه بسهولة فظاهر والهوا شفاف
اذ لا يحجب ما وراها وهو مشمول للنار شامل للارض والماء وله اربع طبقات الطبقة
الاولى المجاور للارض المتسخن لمجاورة الارض المسخنة بشعاع الشمس وهي حارة
حارة والبخار هو المتحلل الرطب وهو اجزا مائية اكتسبت حرارة متصاعدة لاجلها
وخالطت الهواء الطبقة الثانية الهوا المتصاعد عن الارض الذي ينقطع عنه تاثير
الشعاع لبعده عن الارض وهي حارة باردة ويقال لها الطبقة الزمهريرية الطبقة
الثالثة هوا اقرب من المحوصة اعني الطبقة الرابعة طبقة وحاسة فان البخار
وان صعد في الهوا لكن الدخان يجاوزه ويعلوه لانه اخف حركة واقوى نفوذا لسبب
الحرارة والدخان هو المتحلل اليابس وهو اجزا ارضية صغار اكتسبت حرارة متصاعدة
لاجلها والماء بارد رطب شفاف وهو ظاهر محيط بسلسلة ارباع الارض وهو طبقة
واحدة وهو والارض بمنزلة كرة واحدة والارض باردة يابسة اما يبسها فظاهر
واما برودتها فلانها لو خليت وطباعها ولم تسخن بسبب غريب ظهر عنها برد محسوس
وهي ساكنة وما قيل ان الارض تتحرك من المغرب الى المشرق وشروق الكواكب وافولها
انما هو بسبب حركة الارض حركة وضعية دورية فباطل لانها لو كانت تتحرك
كما زعموا وجب ان لا يقع الحجر المرمي في الهوا على استقامته على موضعه الاول بل يجب
ان يقع في الجانب الغربي لتحرك الارض مدة صعوده وهبوطه نوعا الى جهة المشرق
ولا يقال انها لو كانت متحركة كما توهموا لوجب ان تكون الحركة لما ينفصل عن الارض كالسهم
والطاير الى جهة حركتها وهي المشرق بطا والى خلاف جهة حركتها وهو الغرب اسرع
لان المنفصل عن الارض من الهوا يمكن ان يسابقها ما يتصل به من السهم والطاير والحجر كما

لسائر

لسائر الاسر الفلك بل لانها ذات ميل مستقيم فيمتنع ان يتحرك على الاستدارة
بالطبع ويمتنع ايضا ان يتحرك الى اسفل او علو والا لما وصل الحجر المرمي اليها ان
كانت علوية ولما نزل الحجر المرمي الى فوق ان كانت سفلية والارض في وسط
الكل اي مركزها منطبق على مركز العالم والذي يدل على ذلك ظهور النصف
فلك البروج دائما وبطلان اظلال الشمس في وقتي طلوعها وغروبها عند كونها على
المدار الذي يتساوى زمانا ظهوره وخفائه على خط واحد مستقيم او عند كونها
في جزين متقابلين من الارض التي يقطعها سيرها الخاص بها وانخساف القمر في نقطة
الحقيقية والارض شفافة اي السفلي اغلب لانها وان لم يكن ارضية صرفة
فالارضية غالبة فيها وللارض ثلث طبقات طبقة تميل الى محوصة الارضية و
نصفها طبقة مختلطة من الارضية والمائية هو طين وطبقة منكشفة عن الماء
جفف وجهها الشمس وهو البر والجبل وطبقات هذه العناصر الاربعة ينبغي
ان يكون غير موجودة على محوصتها وصرافتها وذلك لان اقوى الاجرام السماوية
ينفذ فيها فيحدث في السفليات الباردة حرارة تخالطها فيصير بذلك الحرارة
ودخانية فيختلط بها نارية وهوائية ويصعد الى العلويات ايضا ابخرة مائية
وادخنة ارضية مختلطا بها وكاد ان يكون جميع المياه وجميع الاهوية مخلوطة
ممزوجة ثم ان توهمت صرافته فمنه ان يكون الاجزا النارية فان الادخنة و
الابخرة لثقلها لا يبلغ ذلك الموضع لحركتها واذا بلغت فالنار قوية على احالتها
سريعا ويشبه ان يكون باطن الارض القريب الى المركز على هذه الصفة قال
واما المركبات فهذه الاربعة اسطقسات لها اقول اعلم ان لهذه الاجسام
الاربعة اعتبارات منها انها يحصل منها عالم الكون والفساد وبهذا الاعتبار
يسمى اركانا ومنها انها ينقلب كل منها الى الغير وبهذا الاعتبار يسمى اصول الكون

طرانه

والفساد ومنها انها تنحل المركبات اليها وبهذا الاعتبار تسمى عناصر ومنها انها تتركب المركبات
منها وبهذا الاعتبار تسمى عناصر ومنها انها تتركب المركبات منها وبهذا الاعتبار تسمى
اسطقسات والدليل على ان المركبات اسطقساتها هذه الاربعة الاستقراء فان النار غير
موجودة في المركبات لانها لا تنزل عن الاثير الا بالقسر ولا قاسر هناك ولا سكون عن غيرها
لان استعداد الجزء المخلوط لغير النار لقبول النارية اضعف من استعداد لقبول غيرها اجيب
بان المعدل كالبخار الشمس وغيرها اذا صار غالبا على سائر الاجزاء صير الاستعداد لقبول
النارية اقوى **قال** وهي حادثة عند تفاعل بعضها في بعض فيفعل الكيفية
في المادة فتكسر صرافة كيفيتها وتحصل كيفية متشابهة في الكل متوسطة هي المزاج
مع حفظ صور البسايط **اقول** لاشك ان المركبات حادثة وذلك لانها تحصل
باجتماع العناصر وتفاعلها بكيفياتها وذلك لا يتم الا بالحركة فتكون وجوداتها مسبوقة
بالحركة فتكون مسبوقة بالزمان فتكون حادثة وهذا قال وهي حادثة عند تفاعل
بعضها في بعض والاسطقسات اذا امتزجت استحالت في كيفياتها المتضادة
المسعة عن قواها بان تفعل كيفية كل منها في مادة الاخرى فتكسر صرافة كيفية
الاخرى فاستحالت في كيفياتها حتى تحصل منها كيفية متشابهة في الكل متوسطة
توسطا ما وتلك الكيفية المتوسطة هي المزاج ولم تفسد صور البسايط واعلم ان العناصر
اذا امتزجت وتفاعلت فلا يمكن ان تفعل كل واحد منها في الاخر من حيث ينفعل عن
ذلك لان فعل كل منها ان كان مع انفعاله لزم ان يكون الشيء الواحد بالنسبة الى شيء اخر
غالبا مغلوبا معا وان كان فعله في الاخر متقدما على انفعاله عنه يلزم ان يكون الاخر
المغلوب غالبا عليه وان كان بعد انفعاله عنه يلزم ان يكون غالبا بعدما كان مغلوبا
فاذن لابد وان يكون فعل كل منها في الاخر من جهة غير جهة انفعاله ولا يجوز ان
يكون من حيث المادة فاعلا لان الهيولى من حيث هي هيولى قابلة والقابل من حيث

هو

هو قابل لا يكون فاعلا ولا يجوز ان يكون الفاعل هو الصورة والكيفية هي المنكسر
لان الصورة انما تكسر بواسطة الكيفية فيلزم ان يكون الكاسر منكسرا والمنكسر كاسرا
في حالة واحدة كاسرا منكسرا لان مجموع الصورة والكيفية يكون كاسرا والمجموع
ايضا منكسرا والحق ان الفاعل هو الكيفية والمنفعل هو المادة ولذلك يحصل
المتوسط بين الحار والبارد اذا امتزجا من غير حصول صورة بينهما ولا يلزم محال
وقوله كيفية متشابهة اي تكون تلك الكيفية متشابهة في جميع اجزاء العناصر
وقوله متوسطة اي الكيفية المتشابهة متوسطة بين كيفيات البسايط قوله
مع حفظ صور البسايط اشارة الى بطلان قول من يقول ان البسايط اذا امتزجت
وانفعل بعضها عن بعض خلعت صورها ولبست صورة واحدة فيصير لها هيولى
واحدة وصورة واحدة وهي صورة متوسطة بين صور العناصر او صورة اخرى من
النوعيات على اختلاف الرايين فان صور البسايط لو لم تكن محفوظة لم يكن هناك مزاج
بل كون وفساد لان المزاج انما يتصور عندها الممتزجات فالقول بالمزاج مبني على
الاستحالة في الكيف وقد انكر طائفة من المتقدمين وهم اصحاب الخلط القائلون
بانه لا تغير في الكيفيات ولا في الصورة ويزعمون ان العناصر الاربعة لا توجد
منها صرفا بل هي مختلطة من تلك الطبايع ومن ساير الطبايع النوعية وانما يسمى بالغالب
الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقاة الغير ان يبرز منها ما كان كامنا فيها فيغلب
ويظهر للحس بعدما كان مغلوبا غائبا عنه لا على انه حدث بل على انه كمن فيها
ما كان بارزا فيصير مغلوبا وغائبا بعدما كان غالبا وظاهرا وبازائهم قوم يزعمون
ان الظاهر ليس على سبيل بروز بل على سبيل نفوذ من غيره فيه كالماء مثلا فانه انما يسخن
بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له والمذهبان مشتركان في ان الماء لم يصر حارا
بل الاجزاء النارية خالطته فيفترقان بان احدهما يرى ان النار برزت من داخل الماء

والثاني لما وردت عليه من خارجه والقول بالمزاج لا يمكن الا بعد بطلان
هذين المذهبين والذي يدل على بطلان المذهب الاول ان النار الكثيرة تنفصل عن خسيسة
الغضا ويبقى في ظاهر الجمر وباطنه ما لو كانت كامنة فيها لا اخر منها ولا يسع على ذلك
ان يحكم بكون جميع النارية المنفصلة عنها والباقية فيها والذي يدل على بطلان
المذهب الثاني حدوث السخونة عند الحركة العنيفة فيما يغلب عليه اجل العناصر
الثلاثة الباقية من غير حصول نار غريبة يمكن نفوذها في المتسخن كالمحكوك وهو الشيء
اليابس الذي ماسته مثله مماسة عنيفة لخشبتين يابستين فان المحكوكة منها يحمى
بل يحترق من غير نار وهو ما يغلب عليه الارضية **قال** ثم تختلف الامزجة
في الاعداد حسب قربها وبعدها من الاعتدال مع علمنا هيئتها حسب الشخص وان
كان لكل واحد طرفا افراط وتفريط وهي تسعة **اقول** المزاج هو المعد لحصول
صور المركبات من المعدنيات والنباتات والحيوانات بيان ذلك ان المركبات منها ذو صورة
لا نفس لها ويسمى معدنيا وذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل لا حس ولا حركة ارادية
ويسمى نباتا وذو صورة وهي نفس نامية وغاذية ومولدة وحساسة متحركة بالارادة
ويسمى حيوانا ويسمى جميع هذه الصورة كمالات اولى فان الكمال ينقسم الى منوع هو صورة
كالانسانية وهو اول شيء يحل في المادة والى غير منوع هو عرض كالضحك وهو كمال ثان
يعرض للنوع بعد الكمال الاول وهذه الصور كمالات مختلفة الاثار يصدر من الحيواني
ما يصدر من النباتي ومن النباتي ما يصدر من المعدني من غير عكس وكل واحد من هذه
الثلثة جنس لانواع لا تنحصر بعضها فوق بعض وكذلك يشتمل كل نوع على اصناف وكل صنف
الى اشخاص لا حصر لها حتى لا يتشابه اثنان من الانواع ولا من الاصناف ولا من الاشخاص
وليس هذا الاختلاف بسبب الهيولى ولا بسبب الجسمية فانها مشتركة ولا بسبب المبدا
المفارق فانه واحدي الذات متساوي النسبة الى جميع المادات فهو اذن بسبب امور

مختلفة

مختلفة والامور المختلفة في الهيولى هي الصور الاربع المنوعة التي للعناصر التي
هي مواد المركبات والاختلاف ليس بسبب هذه الصور انفسها لان الاختلاف
الذي يكون بسببها لا يزيد على اربعة فهو اذن بحسب احوالها في التركيب وفيما
يعرض بعد التركيب من الامزجة فان التركيب يختلف باختلاف مقادير الاسطقسات
والمزاجات تختلف باختلاف التراكيب ولما كان امكان انقسام الاسطقسات غير
متناهية كان امكان التراكيب غير متناهية وكان امكان الامزجة غير متناه وتلك
الاختلافات الواقعة في الامزجة اسباب معدة لاختلاف المركبات كان امكان اشخاص
المركبات غير متناه وان كان لكل نوع مزاج له عرض بين طرفي افراط وتفريط لو جاوز ذلك
الطرف لم يكن ذلك النوع لكن ذلك المزاج الواقع بين الطرفين يشتمل على ما لا نهاية من
من الامزجة الشخصية بحسب انقسام الاسطقسات التي يقع فيها هذا المزاج النوعي
لا يخرج شيء من تلك الاشخاص عن حد المزاج الذي يكون لذلك النوع الانساني
والامزجة تسعة وذلك لان مقادير الكيفيات المتضادة في الممتزج ان كانت
متساوية فهو المعتدل والا فهو الغير المعتدل ونعني بالمعتدل ما خروجه عن
الاعتدال في كيفية مفردة وهو اربعة اقسام الخارج عن الاعتدال في الحرارة فقط
او الرطوبة فقط او البرودة فقط او اليبوسة فقط او خروجه عن الاعتدال في كيفيتين
ولا يمكن في المتضادتين بل اما في الحرارة واليبوسة او في الحرارة والرطوبة او في البرودة
والرطوبة او في البرودة واليبوسة فهذه اربعة اقسام اخر فالخارج عن الاعتدال
ثمانية والمعتدل واحد فيكون الجميع تسعة والمعتدل الحقيقي لا يمكن وجوده وفاقا
اذ لو كان له وجود فلا يخلو اما ان يكون له ميل طبيعي الى مكان اولا وكلا القسمين باطل
اما الثاني فظاهر لانه يمتنع وجود جسم لا ميل فيه الى مكان واما الاول فلانه لو كان
له ميل طبيعي الى مكان فلا يخلو اما ان يكون ذلك المكان مكان احد بسائطه او غيره والثاني

ما بطل اذ لا مكان للمركب غير مكان بسائطه والا لزم الخلاء قبل حدوث المركب
وكذا الاول لانه لو كان له ميل طبيعي الى مكان احد بسائطه يلزم الترجيح بلا مرجح
ضرورة تساوي البسائط فيه فلا يوجد المعتدل الحقيقي فالموجود من الامزجة ما هو
خارج عن الاعتدال وقد يطلق المعتدل على ما توفر عليه من الاسطقسات بكمياتها وكيفياتها
القسط الذي يليق به والمعتدل بهذا المعنى موجود وهو مأخوذ من العدل في القسمة
والاول من التعادل وان لم يتوفر عليه ذلك يسمى خارجا عن الاعتدال والخارج عن
الاعتدال بهذا المعنى ايضا ثمانية لانه اما احر مما ينبغي او ابرد او ارطب او ايبس او
احر وارطب او احر وايبس او ابرد وارطب او ابرد وايبس وقوله وهي تسعة ان حمل
على الاول لم يكن الموجود منها الا ثمانية وان حمل على الثاني يكون جميع الاقسام موجودة
قال في بقية احكام الاجسام وتشترك الاجسام في وجوب
التناهي لوجوب اتصاف ما فرض له ضده به عند مقايسته لمثله مع فرض نقصانه عنه
اقول لما ذكر في الفصل الثاني مباحث الجسم واقسامها واجرى البحث عنها
الى البحث عن بعض احكامها ذكر في هذا الفصل بقية احكام الاجسام فقال وتشترك
الاجسام في وجوب التناهي لانه يمتنع وجود بعد غير متناه لان ما فرض له ضد التناهي
يجب ان يتصف بالتناهي اي كل ما فرض انه غير متناه يلزم ان يكون متناهيا وكل
ما يلزم من فرضه عدمه يكون محالا فوجود بعد غير متناه يكون محالا وانما قلنا ان
كل ما فرض انه غير متناه يلزم التناهي لان ما فرض انه غير متناه اذا قيس بمثله اي بما فرض
ايضا انه غير متناه مع فرض نقصانه عنه وذلك بان يفرض في البعد الغير المتناهي
خطا غير متناه ويفرض خطا اخر مبدؤه بعد مبدأ ذلك الخط بذراع فيحصل في الوهم خطان
المفروض الاول والمفروض الثاني ويكون الخط الثاني انقص من الخط الاول بذراع
فنطبق الثاني على الاول فلابد وان ينقطع الثاني ولا ينطبق على الاول والا يلزم ان يكون

الناقص

الناقص مثل الزائد وهو محال واذا انقطع الثاني يلزم ان يكون متناهيا والاول
زائد عليه بمقدار متناه وهو ذراع فيكون الاول ايضا متناهيا فيلزم تناهيهما
على تقدير لا تناهيهما فيكون لا تناهيهما محالا وما ورد على هذا البرهان من الاعتراضات
قد ذكر في امتناع التسلسل مع الجواب عنها **قال** ولحفظ النسبة بين
ضلعي الزاوية وما اشتملا عليه مع وجوب اتصاف الثاني به **اقول** هذا
برهان اخر على وجوب تناهي الابعاد تقريره ان الابعاد متناهية لان النسبة بين
ضلعي الزاوية وما اشتمل الضلعان عليه من البعد الواقع بينهما محفوظة بان
يكون تزايد البعد بين الضلعين بحسب تزايد الضلعين اي اذا كان طول كل
من الضلعين ذراعا يكون البعد بينهما ذراعا واذا كان عشرة اذرع يكون البعد
بينهما عشرة اذرع وعلى هذا يزداد البعد بينهما بمقدار تزايدهما والبعد بين
الضلعين يجب ان يكون متناهيا والا لكان غير المتناهي محصورا بين حاصرين وهو
محال فيجب ان يكون الضلعان ايضا متناهيين لانه لو كانا غير متناهيين والبعد
بينهما تزايد بقدرهما يلزم ان يكون البعد بينهما غير متناه وقد قلنا انه يجب ان
يكون متناهيا هذا خلف واذا كانا متناهيين يلزم ان يكون الابعاد متناهية والا
يلزم من عدم تناهيها عدم تناهي الضلعين وقد بينا انه يجب تناهيهما هذا
خلف **قال** واتحاد الحد وانتفاء القسمة فيه يدل على الوحدة **اقول**
اختلفوا في ان الاجسام متماثلة في حقيقة الجسمية اي الجسم الصادق على جميع الاجسام
حقيقة واحدة او لا فذهب جمهور الحكماء الى ان حقيقة الجسم في الجميع واحدة
وخالفهم النظام واختار المصنف على ما ذهب اليه جمهور الحكماء فقال واتحاد الحد
الدال على ماهية الجسم عند كل قوم مع اختلاف الاقوال فيه وانتفاء القسمة في الحد دال
على الوحدة على ان حقيقة الجسم واحدة في الجميع فان المختلفات لا يمكن جمعها في حد

واحد من غير ان يقع فيه قسمة كقولنا الحيوان اما ناطق او صهال في حد الانسان
والفرس وانما قلنا ان حد الجسم واحد عند كل قوم وذلك لان عند الاوائل لجميع الا
جسام من حيث هو جسم حدا واحدا وهو قولنا انه الجوهر القابل للابعاد الثلثة وعند
المتكلمين لجميعها ايضا من حيث جسم حد واحد وهو الطويل العريض العميق ولا قسمة
في كل من الحدين واحتج النظام على التخالف بتخالف خواصها والجواب ان تخالف الخواص
يستلزم تخالف الانواع لا تخالف مفهوم الحد **قال** والضرورة قضت ببقائها
اقول ذهب الجمهور الى ان الاجسام باقية وخالفهم النظام وادعى الجمهور
بان الضرورة بقاء الاجسام وقيل ان هذا النقل من النظام غير معتمد عليه وقيل انه
قال باحتياج الاجسام الى المؤثر حال البقاء فذهب وهم النقلة الى انه لا يقول ببقائها
وقيل انه قال بذلك لانه قال بان الاعدام من المؤثر غير معقول وانه لا ضد للاجسام
حتى يقولوا بعدمها بطريان الضد ومذهبه ان الاجسام تتفرق عند القيامة ولا بد من
القول بانها لا تبقى كما في الاعراض **قال** ويجوز خلوها عن الكيفيات المذوقه
والمرئيه والمشمومة كالهواء ويجوز دونها بشرط الضوء واللون وهو ضروري **اقول**
يجوز خلو الاجسام عن الكيفيات المذوقه اي المطعوم والمرئيه اي الالوان والمشمومه
اي الروائح كالهواء فانه خال عن هذه الكيفيات ونقل عن ابي الحسن الاشعري خلافه واستدل
على ما نقل عنه بقياس اللون على الكون فانه لما امتنع خلو الجسم عن الكون امتنع خلوه عن اللون
قياسا عليه وبقياس ما قبل الاتصاف على ما بعد الاتصاف فان العادة لم تجر بخلق
الالوان عقيب زوالها كما امتنع خلو الجسم عنها بعد الاتصاف وامتنع خلوها عنها
قبل الاتصاف قياسا عليها ومنع القياس الاول لخلوه عن الجامع والقياس الثاني بالفرق
فان امتناع الخلو بعد الاتصاف موقوف على طريان الضد وقبل الاتصاف لا يكون موقوفا
عليه فان صح هذا ظهر الفرق والا منعنا الحكم في الاصل وقلنا بجواز الخلو بعد الاتصاف

والاجسام مرئية بشرط اللون والضوء وليست بمرئية بذاتها من غير توسط
شيء والاولى اي الهواء وهذا الحكم ضروري لا حاجة الى دليل **قال** والاجسام
كلها حادثة لعدم انفكاكها من جزئيات حادثة متناهية فلانها لا تخلو عن الحركة
والسكون وكل منهما حادث وهو ظاهر واما تناهي جزئياتها فلان وجود ما لا يتناهى
محال للتطبيق ولوصف كل واحد من الاضافتين المتقابلتين ووجوب زيادة المتصف
باحديهما من حيث هو كذلك على المتصف بالاخرى فينقطع الناقص والزائد ايضا
والضرورة قضت بحدوث ما لا ينفك عن حوادث متناهية فالاجسام حادثة
اقول اعلم ان مسئلة حدوث الاجسام من المسائل المعضلة التي تحيرت
فيها الالباب فذهب اهل الملل من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس الى
حدوثها وذهب جمهور الحكماء والدهرية الى قدمها واحتج المصنف على حدوثها
بالحجة التي اعتمد عليها جمهور المتكلمين تقريرها ان الاجسام حادثة لانها لا تخلو عن
جزئيات حادثة متناهية وكل ما هذا شانه يكون حادثا اما الصغرى فلان الاجسام
لا تخلو عن الحركة والسكون لان الجسم لا بد وان يكون له وضع فلا يخلو اما ان يكون باقيا على
ذلك الوضع او منتقلا عنه فان كان الاول يكون ساكنا وان كان الثاني يكون متحركا وكل
منهما حادث اما الحركة فلانها تقتضي المسبوقية بالغير والقديم لا يكون مسبوقا بالغير
اما الاول فلان الحركة ماهيتها انها انتقال من حالة الى حالة والانتقال من حالة الى اخرى
لا بد وان يكون مسبوقا بحصول الحالة المنتقل عنها فاذن حقيقة الحركة من حيث انها
تلك الحركة تقتضي المسبوقية بالغير واما الثانية فظاهر لان القديم ما لا يسبقه
غيره واما السكون فلانه لو كان قديما امتنع زواله والتالي باطل اما الملازمة فلان القديم
ان كان واجبا لذاته امتنع زواله وان لم يكن واجبا لذاته افتقر الى مؤثر ولا بد من الانتهاء الى
الواجب لذاته دفعا للتسلسل وذلك الواجب اما ان يكون موجبا او مختارا والثاني باطل لان

فعل المختار محدث لاستحالة القصد الى ايجاد الموجود والقديم ليس بمحدث فتعين الاول
وح ان لم يتوقف تاثيره فيه على شرط لزم من وجود ذلك المؤثر وجوب الاثر وان توقف
على شرط فذلك الشرط ان كان ممكنا عاد التقسيم في احتياجه وان كان واجبا لزم من
وجوب العلة او الشرط امتناع زوال ذلك القديم واما بيان بطلان التالي فلانا نشاهد
في الفلكيات والعنصريات الحركة فثبت ان الاجسام لا تخلو عن جزئيات الحركة والسكون
الحادثين واما تناهي جزئيات الحركة والسكون فلان وجود ما لا تناهي محال بالتطبيق
بان نفرض جملة من جزئيات غير متناهية من احد الجانبين متناهية من الجانب الاخر
ينقص منها قدرا متناهيا ونطبقها في الوهم الطرف المتناهي من الجملة الزائدة على الطرف
المتناهي من الجملة الناقصة حتى يقابل كل فرد من افراد احدى الجملتين بما يشابهه
في المرتبة من الجملة الاخرى فان لم تنقص الجملة الناقصة عن الزائدة في الطرف الاخر
كان الشيء مع غيره كهو لا معه وهذا محال وان انقطعت الجملة الناقصة من ذلك الطرف
كانت متناهية في الجانب الاخر والزائد زاد عليها بمقدار متناه والزائد على المتناهي
بمقدار متناه يكون متناهيا فالكل متناه في الجانب الذي فرض انه غير متناه هذا
خلف قوله ولو صرفنا اشارة الى دليل على تناهي جزئيات الحادث المرتبة تقريره
ان كل حادث موصوف بالاضافتين المتقابلتين اي بكونه سابقا على ما بعده وبكونه
لاحقا بما قبله والاعتباران مختلفان وان كانا في ذات واحدة فاذا اعتبرنا الحوادث
الماضية المتقدمة من الآن مرتين احديهما من حيث كل واحد منها سابق والاخرى
من حيث هو بعينه لاحق كانت السوابق واللواحق المتباينان بالاعتبار متطابقين
في الوجود ويجب زيادة المتصف باحدهما من حيث هو متصف بها على المتصف
بالاخرى اي كون السوابق اكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع النزاع فيه فاذن اللواحق
متناهية في الماضي لوجوب انقطاع السوابق والسوابق الزائدة عليها بمقدار متناه متناهية

يلزم

فيلزم ان تناهي ما فرض انه غير متناه هذا خلف واما بيان ان كل ما لا ينفك عن
الحوادث فهو حادث فلان الضرورة قضت بحدوث ما لا ينفك عن الحوادث
المتناهية لان ما لا ينفك عن الحوادث المتناهية لو كان قديما فلا يخلو اما ان يكون في
القدم منفكا عن الحوادث ام لا والثاني يلزم منه قدم الحوادث والاول يلزم منه خلاف
المقدر فثبت ان الاجسام حادثة وللقائل ان يقول ان اردتم بقولكم ان الحركة تقتضي
المسبوقية بالغير انها تقتضي ان يكون نوعها مسبوقا بالغير فممنوع وان اردتم به ان
الحركة تقتضي المسبوقية بالغير انها تقتضي ان يكون كل جزئي منها اذا وقع يكون مسبوقا
بالغير فنسلم ولكن لا يلزم منه ان يكون مجموع الجزئيات التي لا اول لها مسبوقا بالغير حتى
يلزم ان لا يكون قديمة فانه يجوز ان يكون كل جزئي من الجزئيات مسبوقا بالغير ولا يكون
مجموع الجزئيات التي لا اول لها مسبوقا بالغير بمعنى انه لا يكون مسبوقا بشيء اخر غير الجزئيات
فان قيل ان ماهية الحركة بسبب نوعها مركبة من امر ينقضي ومن امر يحصل فاذن ماهيتها
متعلقة بالمسبوقية بالغير وماهية القديم غير مسبوقة بالغير اجيب بان نوع الحركة
باق مع الامور المنقضية والامور الحاصلة ولم يدل دليل على ان ذلك النوع مسبوق
بالعدم بل الدليل دل على ان جزئياتها مسبوقة بالعدم فجاز ان يكون ماهية الحركة
موصوفة بالدوام واشخاصها لا يكون كذلك والمركب من امر ينقضي ومن امر يحصل
يرجع الى اشخاصها لا الى نوعها فجاز ان يكون قديما وايضا للقائل ان يقول لا نسلم ان
السكون اذا توقف على شرط ممكن وعاد التقسيم فيه يلزم منه محال ولم لا يجوز ان
يكون كل شرط مشروطا بشرط اخر لا الى اول اما ما قال في تناهي الحوادث ففيه نظر اما
التطبيق فلانه لا يقع الا في الوهم وذلك انما يتصور بشرط ارتسام المتطابقين فيه
وغير المتناهي لا يرتسم في الوهم وانما قلنا ان التطبيق لا يقع الا في الوهم لان جزئيات الحركة
لا توجد معا في الخارج فلا يقع التطبيق بينها في الوجود والحاصل ان التطبيق انما يتم ان

لو حصل حصلتان اما في الوهم او في الوجود وكلاهما منتف واما ورود السبق واللحوق
في كل حادث فلانه ايضا متوقف على حصول السوابق في الوهم او في الخارج وهو ممنوع
لما ذكرنا في المطبق قال ولما استحال قيام الاعراض الا بها استحال حدوثها اقول
لما فرغ من بيان حدوث الاجسام اشار الى حدوث الاعراض الجسمانية ايضا وذلك لان
الاعراض الجسمانية استحال قيامها الا بالاجسام فيكون متوقفة على الاجسام الحادثة
والموقوف على الحادث حادث قال واختص الحدوث بوقته اذ لا وقت
قبله والمختار يرجح احد مقدوريه لا لامر عند بعضهم والمادة منتفية والقبلية لا تستلزم
الزمان وقد سبق تحقيقه اقول لما بين حدوث الاجسام واعراضها اراد ان
يشير الى اجوبة دلائل القائلين بالقدم تقرير الدليل الاول منها ان الاجسام لو كانت
حادثة لكان لها مؤثر ولانه اما ان يكون قديما او حادثا والثاني لانه اما ان ينتهي الى مؤثر
قديم اولا والثاني باطل والا لزم الدور او التسلسل وكلاهما محال فاذن لا بد وان
يكون لها مؤثر قديم فذلك المؤثر لانه اما ان يكون جميع ما لا بد منه في كونه مؤثرا في
اثاره حاصلا في الازل اولا فان كان الاول فلانه اما ان يجب مع حصوله حصول اثاره
اولا فان كان الاول يلزم قدم اثاره فيلزم قدم الاجسام هذا خلف مع انه هو المدعى
وان كان الثاني كان وجوده مع عدم تلك الاثار جائزا فلنفرض حاصلا مع مجموع الامور المعتبرة
في المؤثرية تارة مع وجود تلك الاثار وتارة مع عدمها فاختصاص ذلك الوقت بوجود ذلك
الاثر دون وقت اخر اما ان يتوقف على اختصاصه بامر ما لاجله كان هو اولى بوجود
ذلك الاثر واما ان لا يتوقف فان كان الاول كان ذلك المخصص معتبرا في المؤثرية
وهو ما كان حاصلا قبل ذلك فاذن كل ما لا بد في المؤثرية ما كان حاصلا في الازل
وكنا قد فرضناه حاصلا هذا خلف وان كان الثاني كان ذلك ترجيحا لاحد طرفي الممكن
المساوي على الاخر من غير مرجح وهو محال وان كان الثاني وهو ان لا يكون جميع ما لا بد منه

في كونه

في كونه مؤثرا في اثاره حاصلا في الازل فلا بد وان يتوقف على حادث اخر وذلك
الحادث لا بد له من مؤثر وينتقل الكلام اليه ونقول لانه اما ان ينتهي الى مؤثر قديم
اولا فان كان الثاني يلزم الدور او التسلسل وان كان الاول فتأثير ذلك المؤثر في الحادث
اما ان يتوقف على شرط حادث اولا فان كان الثاني يلزم قدمه وان كان الاول ينتقل
الكلام اليه ويلزم القدم او التسلسل في الحوادث لا الى اول لها وهو محال تقرير الجواب
ان اختصاص حدوث الاجسام بوقت الحدوث دون ما عداه اذ لا وقت قبل ذلك
الوقت فان الاوقات التي تطلب منها الاجسام معدومة ولا تمايز بينها الا في
الوهم واحكام الوهم في امثال ذلك غير معقولة ووجود الزمان انما يبتدئ مع اول
وجود العالم ولا يمكن وقوع ابتداء سائر الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان اصلا
لكون ابتداء سائر الموجودات ممتنعا اما لذاته وح يلزم الانقلاب او لغيره فيتوقف
على انتفاء ذلك الغير فلا يكون كل ما لا بد منه في المؤثرية حاصلا والتقدير بخلافه
تقرير الدليل الثاني ان موجد الاجسام ان كان موجبا لذاته يلزم من قدمه قدم الاثر
وان كان مختارا فلا بد له من غاية في الايجاد وكان مستكملا بذلك الايجاد وكان ناقصا
لذاته تقرير الجواب ان المختار يرجح احد مقدوريه لا لامر فعلى هذا لا يكون لفعله غاية
هذا على راي بعض وعند بعض الغاية استكمال الفعل لا الفاعل وعند بعضهم ان الغاية
هو نفس الفاعل لانه تعالى انما يفعل لذاته ولانه فوق الكمال تقرير الدليل الثالث ان
الاجسام لو كانت حادثة لكان قبل حدوثها ممكن الوجود والامكان يستدعي محلا ثابتا
لانه ثابت وذلك المحل لا يكون نفس الاجسام ولا امرا مباينا لها بل مقارنا لها وهو المادة
ثم ان كانت المادة حادثة افتقرت الى مادة اخرى ويلزم التسلسل والا يلزم قدم
المادة ويلزم من قدم المادة قدم الصورة فيلزم قدم الجسم على تقدير حدوثه تقرير
الجواب انا بينا ان المادة منتفية وان الحوادث لا تسبقه مادة وقد عرفت بما

فيه تقرير الرابع ان قبل كل حادث لا الى اول وهذا ينافي القول بحدوث العالم
واما قلنا ان قبل كل حادث لا الى اول لان الزمان لا يقبل القدم الزماني لان كل
محدث فعدمه سابق على وجوده ومفهوم ذلك السبق امر مغاير للعدم لان العدم
قد يكون قبل وقد يكون بعد والقبل لا يكون بعد وتلك القبلية صفة ثبوتية فقبل
اول الحوادث حادث اخر والكلام فيه كما في الاول فقبل كل حادث حادث لا الى اول
تقرير الجواب ان القبلية لا تستدعي الزمان وقدم تحقيقه وقد عرفت ما فيه واعلم
ان كل حادث له علل اربع الفاعل والغاية والمادة والصورة وهذه الدلائل الاربعة
ماخوذة من هذه الاربع الاول من العلة الفاعلية الثاني من الغاية الثالث من المادة
الرابع من الصورية **الفصل الرابع في الجواهر المجردة** اما العقل فلم يثبت
دليل على امتناعه وادلة وجوده مدخولة كقولهم الواحد لا يصدر عنه امران الا بتبق
لمشروط باللاحق في تاثيره او وجوده ولا لما انتفت صلاحية التاثير عنه لان المؤثر
مختار **اقول** لما فرغ من مباحث الاجسام شرع في البحث عن الجواهر المجردة
اعني العقول والنفوس اما العقل وهو الجوهر المجرد الذي لا يتعلق بالاجسام تعلق
التدبير والتصرف فقد انكره المتكلمون وقالوا لو وجد جوهر مجرد اي ليس بجسم ولا
جسماني لشاركه البارئ في هذا المعنى فيلزم ان يكون ذات البارئ مركبا من الامر
المشترك ومما به يمتاز عنه وهو محال والجواب عنه ان المشاركة في العوارض لا سيما
في السلب لا تقتضي التركيب في الذات والى هذا اشار بقوله اما العقل فلم يثبت دليل
على امتناعه ثم قال المصنف وادلة وجوده اي ادلة وجود العقل مدخولة اي
ضعيفة من تلك منها ان الله تعالى واحد من جميع الجهات والصادر عنه اولا يكون
الا واحدا بسيطا ولا يجوز ان يكون ذلك الواحد الصادر عنه اولا جسما والا لصدر
عنه امران لان الجسم مركب من الهيولى والصورة وليس واحد منهما علة للاخرى ولا

لامر

واسطة

واسطة مطلقة للاخرى والا لزم تقدم احدهما على الاخرى بالتشخص وليس
كذلك بل يحتاجان معا الى علة توجد كل واحد منهما فلو كان الجسم هو المعلول
الاول للزم ان يصدر عن الواحد الحقيقي امران وقد عرفت بطلان ذلك ولا
يجوز ان يكون صورة او نفسا لان كل واحدة منهما مشروطة بالمادة في فاعليتهما
اما الصورة فلان فاعليتها موقوفة على تشخصها وتشخصها موقوف على المادة
واما النفس فلان فعلها موقوف على الالة المحتاجة الى المادة فلو كان المعلول الاول
هو الصورة او النفس لكانت سابقة في تاثيرها على المادة ضرورة كون المادة متاخرة
عنها لانها معلولة لها ولا يجوز ان يكون سابقة في تاثيرها على المادة اذ لا يسبق
المشروط في تاثيره بما فرض لاحقا على ذلك اللاحق والى هذا اشار بقوله ولا يسبق
المشروط باللاحق في تاثيره اي لا يسبق المشروط هو الصورة او النفس في تاثيره بما فرض
لاحقا اعني المادة ولا يجوز ان يكون عرضا والا لزم ان يكون العرض موجودا قبل
الجوهر لان المعلول الاول سابق على غيره ويمتنع ان يسبق العرض على الجوهر اذ الجوهر شرط
في وجود العرض والى هذا اشار بقوله او وجوده اي لا يسبق المشروط هو العرض في وجوده
بما فرض لاحقا اعني الجوهر ولا يجوز ان يكون المعلول الاول المادة لان المادة لو كانت
هي المعلول الاول لكان لها صلاحية التاثير لان المعلول الاول مؤثر فيما بعده لكن المادة
انتفت عنها صلاحية التاثير لان المادة هي القابلة فقط وما هو قابل فقط لا
يصلح للتاثير لان نسبة القبول الامكان الخاص ونسبة الفعل الوجوب ويمتنع ان
يكون الشيء الواحد بالقياس الى واحد اخر له نسبة الوجوب ونسبة الامكان
والى هذا اشار بقوله ولا لما انتفت صلاحية التاثير عنه اي لا يسبق لما انتفت
صلاحية التاثير عنه لان ما انتفت عنه صلاحية التاثير لو كان سابقا يلزم
ان يكون مؤثرا بالنسبة الى ما بعده ويمتنع ان يكون ما انتفت عنه صلاحية التاثير فاعلا

وايضا لو كان الهيولى هي المعلول الاول لكانت متقدمة بالوجود على الصورة وهو
محال فتعين ان يكون المعلول الاول هو العقل لان المعلول الاول لابد وان يكون ممكنا
والممكن اما عرض او جوهر والجواهر منحصرة في الخمسة وقد تبين امتناع ان يكون المعلول
الاول عرضا او واحدا من الجواهر الاربعة التي هي غير العقل فتعين ان يكون المعلول الاول
وهو العقل هذا تقرير الدليل واما بيان ضعفه فلان الله تعالى كما ستعلم مختار والمختار
يجوز ان يتعدد اثاره وافعاله هذا بعد تسليم الاصول التي بنوا عليها هذا الدليل

قال وتوهم استدارة الحركة توجب الارادة المستلزمة للتشبه بالكامل
اذ طلب الحاصل محال وقوة توجب الانقطاع وغير الممكن محال لتوقفه على دوام ما اوجبنا
انقطاعه وعلى حصر اقسام الطلب مع المنازعة في امتناع طلب المحال اقول
هذا دليل اخر على اثبات العقول مع ما يرد عليه ولما كان هذا الدليل متوقفا على مقدمات
لم تبين في المتن احتجنا الى ان نورد على وجه يشتمل على جميع مقدماته بالفعل بحيث
لم يبق اشتباه تقرير الدليل ان الاجرام السماوية ليس بعض اجزائها التي تعرض وليها
هو عليه من الوضع والمحاذاة من بعض بحسب طبايعها لان الطبايع التي للاجزاء المفروضة
متحدة فلا تقتضي امورا مختلفة فلا يكون شيء من الوضع والمحاذاة لشيء من طبايع الاجزاء
المفروضة واجبة بل تنقله عنها جائزة وتلك النقلة لا يتصور الا بالميل لان الحركة
بدون الميل محال لما ستعرف فيجوز ان يكون في طباعها ميل ولما لم يكن عليها سوى
الحركة المستديرة لم يكن في طباعها الا الميل المستدير فوجب ان يكون في الاجرام
السماوية مبدا ميل مستدير ووجود مبدا الميل المستدير في الجرم البسيط دل
على انه يمتنع ان يصدر عنه عائق عن ذلك الميل بحسب الطبع والعائق الخارجي ايضا
ممتنع اذ لا عائق عن الحركة المستديرة من خارج الا ذو ميل مستقيم او مركب يمتنع
وجوده عند الاجرام السماوية ووجود مبدا الميل وعدم العائق يدل لانه على وجود
الميل

فعلنا بجواز ان يكون مبدأ للصدور كما زعمتم في المعلول الاول صح

الميل بالفعل ففيها ميل مستدير بالفعل بحسب الطبع ففي متحركة بالاستدارة
والحركة المستديرة للاجرام السماوية ارادية لان الحركات اما قسرية او طبيعية او
ارادية وذلك لان مبداها اما خارج عن المتحرك فيكون قسرية او غير خارج عنه فاما ان
يكون بدون شعور فيكون طبيعية او مع شعور فيكون ارادية ولا يجوز ان يكون حركة
الاستدارة للاجرام السماوية قسرية لان مبداها طباعي لما عرفت ولا يجوز ان يكون طبيعية
لان كل ما يتوجه اليه الحركة المستديرة يكون ترك التوجه اليه هو التوجه اليه فلو
كانت طبيعية يلزم ان يكون حركة واحدة يميل بالطبع عما يميل اليه بالطبع ويكون طالبا
بحركة وضعا ما بالطبع في موضعه وهو تارك له هارب عنه بالطبع ومن المحال ان يكون المطلوب
بالطبع متروكا او المتروك منه مطلوبا بالطبع لا يقال لم لا يجوز ان يكون المطلوب بالطبع
نفس الحركة فيكون نفس الحركة دائما مطلوبة بالطبع غير هارب منها لانا نقول الحركة ليست
من الكمالات لذاتها بل انما تطلب لغيرها فان المتحرك الذي هو قار الذات لا يقتضي لذاته
ما لا قرار له في ذاته لا يمكن ان يدوم بدوام شيء له قرار فالمتحرك القار انما يقتضي الحركة
لا لذاتها بل لشيء اخر يحصل بها ويكون ما يقتضيه لذاته ذلك المتحرك هو ذلك الشيء
لا الحركة فالحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها وايضا فان الحركة لذاتها يقتضي
التأدي الى الغير فيكون المطلوب بها ذلك الغير فتعين ان يكون ارادية فثبت ان استدارة
حركة الاجرام السماوية توجب ارادة المتحرك وارادة المتحرك يستلزم التشبه بالكامل
اي التشبه بالذات التي كمالاتها حاصلة بالفعل وذلك لان الارادة تقتضي ان يكون
للمريد المتحرك غرض من التحرك وذلك الغرض اما حسي او عقلي وذلك لان ذلك الشيء اما
ان يكون تصوره ما نعا من وقوع الشركة اولا والاول هو الحسي والثاني هو العقلي فان كان
حسيا فيكون الحركة صادرة عن تصور حسي والصادر عن التصور الحسي يكون الداعي له اما
جذب ملائم او دفع منافر والذي يجذب الملائم هو الداعي الشهواني والذي يدفع المنافر

هو الداعي الغضبي والاعراض الحسية لا تخرج عن هذين ولا يجوز ان يكون للداعي شهوانيًا
او غضبيًا لان الشهوة والغضب يختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حال ملائمة الى
حال غير ملائمة وبالعكس والاجرام السماوية لا تنحرف ولا تتكون ولا تفسد ولا تنمو
ولا تذبل ولا تتخلخل ولا تتكاثف ولا تستحيل لما عرفت فلا تتغير الاجرام السماوية عن
حال ملائمة الى حال مخالفة فلا يكون لها شهوة ولا غضب فلا يكون حركاتها لداعٍ شهواني
او غضبي فلا يكون غرضها امرًا حسيًا فتعين ان يكون غرضها امرًا عقليًا وذلك الامر العقلي
اما ان يمكن حصوله بالحركة او يمتنع والثاني باطل لان الارادة المنبعثة عن تصور عقلي لذات
عاقلة مجردة عن الغواشي المادية يستحيل ان يكون نحو شيء محال وانما قلنا التصور العقلي
لذات عاقلة مجردة عن الغواشي الغريبة لما ستعرف ان التصور العقلي لا يمكن لغيرها فلا بد
وان يكون لامر يمكن حصوله بالحركة وذلك العرض الممكن الحصول اما ان يكون حصوله مظنونًا
او محققًا والاول باطل لان الحركات واجبة الدوام فينبني على امر واجب الدوام والمظنون لا يجب
دوامه فتعين ان يكون حصوله محققًا وح اما ان يكون عائدًا الى السافل اي العالم العنصري
او الى نفسها او الى امر اعلى منها والاول والثالث محالان والا لزم استكمال الكامل بالناقص
فتعين ان يكون العرض عائدًا الى انفسها وح يكون ذلك العرض اما ذاتًا او صفة وعلى
التقديرين اما ان ينال او لا ينال فان لم ينل فاما ان ينال ما يشبهه او لا فان كان الاول
والثالث يوجب انقطاع الحركة وذلك لانه اذا حصل لم يبق طلبه فيجب انقطاعها
واذا لم ينله ولا ما يشبهه لتيقن لعوه ابدًا فيجب ان ينقطع الحركة لانه ح لا يكون محقق
الحصول وقد عرفت ان دوام الحركات لا ينبني على ما يتحقق دوامه فتعين ان يكون
العرض هو ان ينال شبه ذات او صفة ونيل الشبه اما دفعة او على سبيل التعاقب
والاول باطل والا لوجب انقطاعها فتعين الثاني ولا يجوز ذلك المشبه به واجبًا
والا لكان المشبه به في جميع السماويات واحدًا وليس كذلك لا يجوز ان يكون عنصريًا

او عرض

ولا عرضا له والا لزم ان يكون الكامل مستكملا بالناقص ولا ان يكون جرما سماويا
او نفسا سماوية والا لكانت الحركة المشبهة والمشبه به متفقة في النهج والسرعة
والبطوء وليس كذلك واذا ثبت انه لا يكون جرما سماويا ولا نفسا سماوية فظهر ان
انه ليس بعرض فيهما تعين ان يكون المشبه به هو العقل ولا يجوز ان يكون عقلا واحدا
والا لاتفقت الحركات في مناهجها وكيفياتها وليس كذلك وكذلك تعين ان يكون المشبه
به عقولا متكثرة هذا تقرير الدليل واما تقرير ضعفه فلانه موقوف على دوام الحركة
وقد عرفت ان الحركة لها بداية فلا يكون دائمة واليه اشار بقوله لتوقفه على دوام ما
اوجبنا انقطاعه اي هذا الدليل موقوف على دوام الحركة التي اوجبنا انقطاعها حيث
بينا ابتداءها وايضا مبني على حصر الطالب في الاقسام التي ذكرت والحصر فيها
ممنوع وايضا يمكن ان ينازع في امتناع طلب المحال فان القائل ان يقول لم لا يجوز تحرك
الاجرام السماوية لعرض ممتنع الحصول وما ذكرتم في بيان امتناع طلب المحال ضعيف هذا
بعد تسليم المقدمات التي بنوا عليها هذا الدليل من امتناع حركاتها على استقامة ووجوب
الميل المستدير في طباعها ومن كون الحركة غير مطلوبة بالذات وفي كل واحد من مقدمات
الدليل يمكن ان ينازع فيها **قال** وقولهم لا علية بين المتضايفين والا لامكن الممتنع
او علل الاقوى بالاضعف يمنع الامتناع الذاتي **اقول** هذا اشارة الى دليل
اخر على اثبات العقول مع الجواب عنه تقرير الدليل انه لا علية بين المتضايفين اي الحاوي
والمحوي اي لا يكون الحاوي علة للمحوي ولا المحوي علة للحاوي اما ان الحاوي لا يكون علة
للمحوي فلانه لو كان الحاوي علة للمحوي يلزم ان يكون الممتنع بالذات ممكنا لذاته والتالي
ظاهر الفساد بيان الملازمة ان الحاوي لو كان علة للمحوي لكان متقدما بالوجود والوجوب
على وجود المحوي ووجوبه لان العلة متقدمة بالوجود والوجوب على وجود المعلول
ووجوبه فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي لعلة كان معه المحوي المعلول امكان وجود الان

بمحض العلة متقدم في الوجود والوجوب على محض المعلول واما الوجود والوجوب
فبعد وجود الحاوي ووجوبه ولانه اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوب الحاوي
او بعد وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه كان الملاء الحاوي واجبا مع وجوب
الحاوي لان عدم الخلاء داخل الحاوي امر يقارن اعتباره اعتبار وجود المحوي بحيث
لا يمكن انفكاكه عنه لكن قد بينا ان الملاء المحوي لا يكون واجبا مع وجوب الحاوي فيلزم
ان يكون عدم الخلاء داخل الحاوي ايضا غير واجب مع وجوب الحاوي فيكون ممكنا
مع وجوب الحاوي وقد بينا ان الخلاء ممتنع لذاته هف ان الحاوي ليس بعلة للمحوي
واما ان المحوي ليس علة للحاوي فلانه لو كان المحوي علة للحاوي يلزم ان يكون الاقوى
والاعظم معللا بالاضعف والاصغر فان الحاوي اقوى واعظم من المحوي والوهم لا
يذهب الى تعليل الاقوى بالاضعف ولا يمكن ان يكون الجسم مطلقا علة لجسم اخر وذلك
لان الجسم يفعل بصورته لانه انما يكون فاعلا من حيث هو موجود بالفعل فان ما لا يكون
موجودا بالفعل لا يمكن ان يكون فاعلا ولا يكون موجودا بالفعل الا بصورته لان المادة
انما يكون الجسم موجودا بها بالقوة والفعل الصادر عن صورة الجسم انما يصدر عنها
بمشاركة الوضع لان الصورة انما تقوم بمادتها فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها
بواسطة تلك المادة فيكون بمشاركة الوضع ولذلك فان النار لا تسخن اي شيء اتفق
بل ما كان ملاقيا لجرمها او كان له وضع خاص بالنسبة اليها وكذا الشمس لا تضيء كل
شيء بل ما كان مقابلا لجرمها فاذن الجسم انما يفعل بصورته بمشاركة الوضع والفاعل
بمشاركة الوضع لا يمكن ان يكون فاعلا لما لا وضع له والا لكان فاعلا من غير مشاركة الوضع
فالجسم انما يكون فاعلا لما له وضع بالقياس اليه واما يكون علة الجسم لا بد وان يكون اولا
علة لجزئيه اعني المادة والصورة فلو كان الجسم علة للجسم يلزم ان يكون اولا علة لجزئيه
لكن لا وضع لجزئي الجسم بالنسبة الى جسم اخر حتى يوجدهما اولا لان قبل الايجاد لا يكون

لجزئيه

لجزئيه وجود فضلا عن ان يكون لها وضع فاذن الجسم لا يكون علة لجسم اخر وبهذا
نعرف ان الصورة والنفس والاعراض القائمة بها لا يكون علة لجسم وكذلك الهيولى
لا يكون علة له وكذلك الواجب لذاته فتعين ان يكون علة الجسم هو العقل هذا تقرير الدليل
واما تقرير الجواب فنقول لا نم ان الخلاء ممتنع لذاته لانه لو كان الخلاء ممتنعا لذاته
لكان عدمه واجبا لذاته لكن لا يكون عدمه واجبا لذاته لان كون عدمه واجبا لذاته
ينافي كون ما معه اعني وجود المحوي واجبا لغيره وللقائل ان يقول ان اردتم بقولكم ان
كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي كون ما معه اعني المحوي واجبا لغيره ذاته وانه ينافي
كونه واجبا لغيره الذي هو الحاوي فمسلم لكن لا يلزم من هذا انتفاء الاول من المتنافيين
لجواز ان يكون انتفاؤه بانتفاء الثاني من المتنافيين وهو ان يكون واجبا لغيره الذي هو
الحاوي وانتفاء هذا لا يوجب ان لا يكون واجبا لغيره لجواز ان يكون انتفاء هذا بانتفاء
وجوبه بالغير فان نفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم وان اردتم بقولكم ان كون عدم الخلاء
واجبا لذاته ينافي كون ما معه اعني المحوي واجبا لغيره انه ينافي كونه واجبا لغيره مطلقا
فلا نم المنافاة بينهما فان وجوب المحوي بغير الحاوي لا يستلزم امكان الخلاء اذ لم يكن
الحاوي علة للمحوي فان الخلاء لا يتعرض بارتفاع المحوي مطلقا بل انما يتعرض بارتفاع المحوي
من حيث هو محوي فلا فان يعرض محيط لا حشو له لفرض الابعاد التي هي الخلاء فان العدم
المحض ليس بخلاء واذا لم يكن امكان الخلاء لازما لوجوب المحوي بالغير لم يكن امتناعه بالذات
منافيا لوجوبه بالغير وقولنا الخلاء ممتنع لذاته ليس معناه ان الخلاء ذاتا تقتضي
امتناعه بل معناه ان تصوره انما يقتضي امتناعه ولا يتصور الخلاء الا ان يفرض محيط
لا حشو له ليعرض الابعاد فيتصور منه الخلاء — واما النفس فهو كمال
اول لجسم طبيعي الي ذي حيوة بالقوة وهي مغايرة لما هي شرط فيه لاستحالة الدور والمانعة
في الاقتضاء ولبطلان احدهما مع موت الاخر ولما يقع الغفلة عنه والمشاركة به والتبدل

فيه ابحاث لما فرغ من مباحث العقل شرع في مباحث النفس وهي احد الانواع الخمسة التي للجوهر وبها يتم بحث الجوهر فعرفها اولا بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة والكمال هو ما يتم النوع به وهو اول وثان والكمال الاول هو الذي يصير النوع به بالفعل كالصورة النوعية الحاصلة للحديد حتى صار بها نوعا بالفعل وهو السيف والكمال الثاني ما يتبع النوع من عوارضه كالقطع للسيف والروية والاحساس والحركة للانسان فان هذه كمالات للنوع لكن ليست اولية فانه ليس يحتاج في ان يصير نوعا بالفعل الى حصول هذه الاشياء له بالفعل اذا عرفت هذا فقول النفس كمال اول احترزنا به عن الكمالات الثانية والكمال لا بد وان يكون بالنسبة الى شيء فالنفس هي كمال الجسم والجسم الماخوذ في تعريفها هو بالمعنى الجنسي لا المادي لان الكمال انما يكون كمالا بالنسبة الى ما يكون ناقصا ويتم به والطبيعة الجنسية هي التي تكون ناقصة محتاجة الى ما يتم تحصيلها ويتم به وقوله طبيعي احتراز عن الكمال الاول للجسم الصناعي كالسرير فانه لا يكون نفسا وقوله آلي اي يصدر عنه كمالاته الثانية بآلات يستعين بها احتراز عن صور البسائط والمعدنيات فانها وان كانت كمالات اولى لاجسام طبيعية ولكن ليس بآلية وقوله ذي حيوة بالقوة اي يمكن ان يصدر عنه ما يصدر من اوائل الحيوة التي هي التغذي والنمو والتوليد والادراك والحركة الارادية والنطق واعلم ان هذا التعريف يتناول النفوس الارضية اعني النباتية والحيوانية والانسانية والنفوس الفلكية على راي من يرى ان الفلك يفعل بالآلات وهو من قال ان كل فلك يشتمل على عدة كرات يتم فعله بمجموع تلك الكرات وهو كالآلات لنفس ذلك الفلك ولم يكن لكل كرة منها نفس مفردة بل النفس لا يكون الا للفلك المشتمل على تلك الكرات وعلى راي من يرى ان كل كرة لها نفس مفردة لا يكون هذا التعريف شاملا للنفوس الفلكية واطلاق النفس على الارضية والفلكية باشتراك اللفظ ولما عرف النفس اراد ان يبين ان النفس

الانسانية

الانسانية مغايرة للمزاج والبدن واجزائه فاثبت ولا مغايرتها للمزاج بادلة اوجه تقرير الاول ان النفس الناطقة شرط في حصول المزاج لان المزاج واقع بين اضداد متنازعة الى الانفكاك انما يجبرها على الاجتماع والتاليف النفس فيكون حصول المزاج موقوفا على الالتيام والتاليف الموقوف على النفس فيكون حصول المزاج موقوفا على حصول النفس فلو لم يكن النفس مغايرة للمزاج لزم الدور لانه يلزم توقف النفس على حصول الالتيام بين الاضداد والمنازعة الى الانفكاك الموقوف على النفس لكن الدور مستحيل فيكون النفس مغايرة للمزاج والى هذا اشار بقوله وهي مغايرة لما هي شرط فيه لاستحالة الدور وقيل المركبات مستعد لقبول كمالاتها الاولى من مبداها بحسب امزجتها المختلفة فيلزم ان يكون الامزجة شرطا في حصول كمالاتها الاولى فلو كانت النفس هي التي الكمال الاول شرطا في حصول المزاج يلزم الدور اجيب بان علة الالتيام بين اجزاء المني هو نفس الابوين وعلة الالتيام بين الاجزاء المضافة اليها الى ان يتم البدن والى آخر العمر هو نفس المولود فالمزاج الذي هو شرط في صدور الكمال الاول من المبداء هو المزاج الواقع بين اجزاء المني التي يكون نفس الابوين جامعها والمزاج الذي يكون النفس شرطا في حصوله هو المزاج الواقع في المراتب الواقعة بعد مرتبة المني بسبب انضمام اجزاء اخر اليها فلا يلزم الدور تقرير الوجه الثاني ان النفس مغايرة للمزاج لانهما يتمانعان في الاقتضاء فان كثيرا ما يريد النفس الحركة الى جهة والمزاج الى جهة اخرى كالصاعد الى موضع عال والتمانع في الاقتضاء يدل على مغايرة المقتضيين فيكون النفس مغايرة للمزاج تقرير الوجه الثالث ان المزاج مغاير للنفس لان النفس باقية عند بطلان المزاج لانه اذا ورد كيفية مضادة للكيفية المزاجية يبطل الكيفية المزاجية ويكون النفس مدركة لها فيكون باقية عند ورود تلك الكيفية والذي يبطل مغاير لما لا يبطل فان قيل لم لا يجوز ان يكون المدرك الباقي هو المزاج المتجدد

عند بقاء الضد اجيب بان المزاج المتجدد لا يكون مدركا لان المدرك لابد وان ينفعل
عن المدرك والمزاج الثاني تشابه الكيفية المضادة للمزاج الاول ولا ينفعل عنه فلا يكون
مدركا لها فقوله وللممانعة وقوله وللبطلان معطوفان على قوله لاستحالة الدور ولما
بين مغايرة النفس للمزاج اراد ان يبين مغايرتها للبدن واجزائه وان يبين مغايرتها للجسمية
اما الاول فلان الانسان لا يغفل عن ذاته حتى ان النائم في نومه والسكران في سكره لا يغفل عن
ذاته عن ذاته ويغفل عن بدنه وعن اعضائه الظاهرة والباطنة والقوى والحواس فذاته اعني
نفسه الناطقة غير هذه الاشياء واما الثاني فلان الانسان يشارك غيره في الجسمية ويخالفه
في نفسه الناطقة فما به المغايرة مغاير لما به المشاركة فالنفس غير الجسمية ولما بين ان النفس
غير الجسمية ذكر دليلا يدل على مغايرته للمزاج والبدن واعضائه واجزائه والجسمية
تقريره ان هذه الاشياء تتبدل في الانسان دائما والنفس باقية بحالها فان الانسان يشعر
بذاته شعورا مستمرا ويتحقق انه هو الذي كان منذ سبعين سنة او اكثر والمتبدل غير
ما ليس بمتبدل فالنفس غير هذه الاشياء **قال** وهي جوهر مجرد لتجرد
عارضها وعدم انقسامه وقوتها على ما يعجز المقارنات عنه ولحصول عارضها بالنسبة
الى ما يعقل محلا مطلقا ولاستلزام استغناء العارض استغناء المعروض ولانتفاء التبعية
ولحصول الضد **اقول** لما بين مغايرة النفس للمزاج والبدن واجزائه والجسمية
اراد ان يبين تجردها اي كونها ليست بجسم ولا جسمانية واحتج على تجردها بسبعة
وجوه تقرير الاول منها ان عارض النفس الناطقة اي الصورة العقلية المنطبعة فيها
مجردة اي ليست بجسم ولا جسمانية فيلزم ان تكون النفس الناطقة التي هي معروضة لها
مجردة اما بيان الاول فلان الصورة العقلية مشتركة بين كثيرين وكل ما هو مشترك بين
كثيرين يكون مجردا اما الصغرى فظاهر واما الكبرى فلانها لو لم تكن مجردا لكان مخصوصا
بعوارض مادية من مقدار معين واين معين ووضع معين وكيف معين وغير ذلك ولا يكون لا بما

لما ليس له ذلك ولا يكون مشتركا بين كثيرين هذا خلف واما بيان الثاني فلان النفس الناطقة
التي هي معروضة للصورة العقلية لو لم تكن مجردة لكانت الصورة العقلية الحالة فيها غير
مجردة لان اختصاص المحل بالمقدار المعين والاين المعين والوضع المعين يوجب اختصاص الحال
فيه به تقرير الوجه الثاني ان النفس الناطقة غير منقسمة ولا شيء من الماديات بغير منقسمة
فالنفس الناطقة لا تكون مادية اما الصغرى فلان في المعقولات معان غير منقسمة لا محالة
والا لكان كل معقول من مقدمات غير متناهية بالفعل ضرورة حصول المقدمات عند
حصول ما يتقوم بها بالفعل وهو محال ومع لزوم المحال فالمطلوب حاصل لان كل كثرة سواء
كانت متناهية او غير متناهية لابد فيها من واحد بالفعل فاذا اعقل الواحد من
حيث هو واحد فانما يعقل من حيث هو لا ينقسم فمحلها الذي هو عاقل له اعني النفس
الناطقة لا ينقسم والا لزم انقسام المعقول الغير المنقسم لان انقسام المحل يوجب
انقسام الحال ثبت ان النفس الناطقة غير منقسمة واما الكبرى فلان كل مادي منقسم
لما عرفت من انقسام الجسم وما يقاربه دليل عليه لا يقال ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال
فيه فان الخط منقسم والنقطة الحالة فيه غير منقسمة وايضا لا نسلم ان كل مادي منقسم
فان النقطة مادية غير منقسمة والجواب عن الاول ان انقسام المحل انما يوجب انقسام
الحال اذا كان لحوق الحال فيه من حيث هو ذلك المحل لا من حيث لحوق طبيعة اخرى
واما اذا كان لحوق الحال فيه من حيث لحوق طبيعة اخرى كان انقسام المحل لا يوجب
انقسام الحال والصورة العقلية انما تحل العاقل من حيث هو ذلك العاقل لا من حيث
لحوق طبيعة اخرى فيلزم من انقسامه انقسام الحال فيه واما النقطة فانما تحل في
الخط لا من حيث هو خط بل من حيث هو متناه ولا يوجب انقسام الخط انقسام النقطة
لان حلول النقطة فيه من حيث التناهي لا من حيث الذات والجواب عن الثاني ان المراد
من قولنا لا شيء من الماديات بغير منقسمة انه لا شيء من الجواهر المادية بغير منقسم فكانه

لان الكثرة لا بد فيها من الآحاد فاذن لا بد في المعقولات من واحد بالفعل م

بنى هذا الدليل على تسليم جوهرية النفس لان جوهريته تعرف مما سبق من التحديد وتقرير
الوجه الثالث ان النفس الناطقة تقوى على ما تعجز عنه المقارنات اعني القوى المقارنة
للمادة فلا تكون النفس الناطقة مقارنة للمادة بيان ذلك ان النفس الناطقة تقوى على
ادراك ذاتها وادراك ادراكاتها والقوى المقارنة للمادة لا تدرك ذاتها ولا تدرك
ادراكاتها وايضا القوى المقارنة للمادة لا تنطبع فيها الكليات والنفس الناطقة تنطبع
فيها الكليات تقرير الوجه الرابع ان النفس الناطقة غير حالة في جسم مثل قلب او دماغ
او غيرهما لان حصول عارض النفس الناطقة بالنسبة الى ما يعقل محلا منقطعا اي لان
حصول العلم للنفس الناطقة بالنسبة الى ما يفرض محلا لها منقطع اي في وقت دون وقت
لا دائما والحاصل ان النفس الناطقة تعقلها لكل عضو من اعضائها منقطع اي حاصل في وقت
دون وقت فلو كانت حالة في عضو من الاعضاء لكانت دائمة التعقل له او غير متعقل له
اصلا وذلك لان تعقلها لذلك العضو انما يكون بمقارنة صورته لها لانه اما ان يكون
الصورة الحاصلة لذلك العضو كافية في تعقلها له او لم يكن كافية فان كان الاول لزم
ان تعقله دائما لان صورة ذلك العضو دائما مقارنة لها والفرض انها كافية في تعقلها له وان
كان الثاني فلا تعقله البتة لانه اذا لم يكن صورة ذلك العضو كافية في تعقلها له لكانت
تعقلها لحصول صورة اخرى مماثلة لصورة ذلك العضو لكن حصول صورة اخرى مماثلة لها
محال لانه لو حصل لها صورة اخرى مماثلة لصورة العضو لكانت تلك الصورة مقارنة
لمحل النفس الناطقة لان مقارن الحال مقارن للمحل لكن يمتنع ان يقارن المحل صورة اخرى
مماثلة لصورته والا لزم اجتماع المثلين في مادة واحدة وهو ممتنع وقد اعترض على
هذا بانا لا نسلم انه اذا لم يكن صورة العضو كافية في التعقل لزم ان يكون التعقل لحصول
صورة اخرى مماثلة لصورة ذلك العضو وانما يلزم ذلك ان لو كانت الصورة المعقولة
للشيء مساوية له في تمام الماهية وهو ممنوع فان الصورة المعقولة من السما ليست مساوية
للسما،

للسما، في تمام الماهية ولو جاز ذلك لجاز ان يكون السواد مثل البياض في تمام
الماهية لان المناسبة بين السواد والبياض اتم من المناسبة بين المعقول من السما
وبين السماء الموجود لان السواد والبياض مشتركان في كونهما عرضين حالين في
المحل محسوسين والصورة المعقولة من السما عرض غير محسوس حال في محل غير محسوس
والسما الموجودة هي جوهر محسوس موجود في الخارج محيط بالارض وايضا الاٮم
العاقلة اذا كانت متعلقة لمحلها بصورة مساوية له يلزم اجتماع صورتين متماثلتين
في محل واحد وذلك لان احديهما حالة في العاقلة والاخرى محل لها وايضا يلزم بعين
هذا الدليل ان النفس عالمة بصفاتها ولوازمها ابدا او غير عالمة بشيء منها في وقت
من الاوقات والجواب عن الاول ان ماهية الشيء عبارة عما حصل في العقل من ذلك الشيء
دون لواحقه الخارجية عنه ولا شك ان الصورة المعقولة للشيء مساوية لماهية
الشيء بل عينها وقول المشكك الصورة المعقولة من السما ليست بمساوية للسما الموجودة
في تمام الماهية قول باطل لان المعقول من السما ليس الا نفس ماهية السما واما السواد
والبياض فغير متساويين في تمام المعقولية لان كل واحد منهما متميز عن الاخر بفصل مقوم
لحقيقته بعد اشتراكهما في مطلق اللون فلا يكونان متساويين في تمام الماهية بخلاف
الصورة المعقولة من السما والسما الموجودة في الخارج فانهما متساويان في تمام الماهية
وان اختلفا في العوارض واختلاف العوارض لا ينافي المساواة في تمام الماهية بخلاف
اختلاف الفصول والجواب عن الثاني ان الصورة الحالة في العاقلة لا بد وان تكون
حالة في محلها اذا كانت العاقلة جسمانية وذلك لانه اذا كانت العاقلة جسمانية كانت
ذات فعل بمشاركة المحل لان كل فاعل جسماني انما يكون فاعلا بمشاركة الجسم فلو لم تحل
الصورة الحالة في العاقلة في محلها لما كان فعلها بمشاركة الجسم ولا تكون جسمانية هذا
خلف وان قيل الفرق بين الصورتين باق لان احديهما حالة في المحل فقط والاخرى حالة
في

فيه وفي المقابلة ايضا اجيب بان هذا النوع من الحلول اقتران ما وافتراق الشي
باحد الشيئين المتقاربين دون الاخر غير معقول ومع هذا فالمحال المذكور بحاله
لانه لا يكون الصورتان المتحدتان في تمام الماهية حالتين في محل واحد والجواب عن
الثالث ان صفات النفس ولوازمها ينقسم الى قسمين قسم يلزمها لذاتها من غير مقايسة
الى شي مغاير لها لكونها مدركة لذاتها وقسم يلزمها بالقياس الى شي مغاير لها لكونها
مجردة عن المادة وغير موجودة في الموضوع والنفس مدركة للقسم الاول دائما كما كانت
مدركة لذاتها دائما وليست مدركة للقسم الثاني الا عند المقايسة لفقدان الشرط
عند عدم المقايسة تقرير الوجه الخامس ان عارض النفس الناطقة مستغن عن المادة
واستغنا العارض عن المادة يوجب استغنا معروضه عنها اما الاول فلان عارض النفس
الناطقة الصور العقلية والصور العقلية مستغنية عن المادة والا لكانت مخصوصة
بمقدار واين ووضع وليس كذلك واما بيان الثاني فلانه لو لم يستغن المعروضة عن المادة
على تقدير استغنا عارضه عنها يلزم ان يكون عارضه ايضا غير مستغن عنها لان احتياج
المعروض الى الشي يستدعي احتياج عارضه اليه تقرير الوجه السادس ان النفس
الناطقة غير منطبعة في الجسم لان القوة المنطبعة في الجسم تابعة للجسم في الضعف
والكلال وذلك لان القوة المنطبعة في الجسم انما يفعل بواسطة الجسم فيكون الجسم آلة
لها ولا يعرض للالة كلال الا ويعرض للقوة كلال لان اختلاف الشرط يقتضي اختلاف
المشروط واعني قوة الحس والحركة والنفس الناطقة غير تابعة للجسم في الضعف والكلال
فانه قد يقوى افعالها مع ان الجسم صار ضعيفا فلا يكون النفس الناطقة قوة منطبعة
في جسم تقرير الوجه السابع ان النفس الناطقة غير منطبعة في الجسم لان القوى المنطبعة
في الاجسام تكل وتضعف عند توارد الافعال وتكررها خصوصا الافاعيل القوية
الشاقة وذلك لان افاعيلها لا يصدر عنها الا عند انفعال موضوعات تلك القوى

اختلال ص

وسقام

كما ثر

كما تأثر محل الحواس عن المحسوسات عند الاحساس والانفعال انما يكون بقاهر يقهر
طبيعة المنفعل ويمنع عن المقاومة ويوهنه والفعل وان كان مقتضى طبيعة
القوة لكنه لا يكون مقتضى طبايع العناصر التي بها تألف موضوعات تلك القوى عنها
فيكون تلك الطبايع مقسورة عليها مقاومة لتلك القوى في افعالها والتقاوم والتنازع
يقتضي الوهن فيهما جميعا ولذلك لا يشعر بالرايحة الضعيفة عقيب القوية فتبين
ان القوى المنطبعة في الاجسام تكلها تكرر الافاعيل ويحصل للنفس الناطقة ضد
ذلك اي النفس الناطقة لا تكلها تكرر الافاعيل فالنفس الناطقة غير منطبعة في الجسم
واعلم ان هذه الوجوه السبعة مقنعة للمسترشدين وان لم تكن مسكتة للجاحدين
والاقناعيات العلمية تكون هكذا وفايدة ايرادها عدم الاكتفا ببعضها ان بعض
النفوس ربما يطمئن قلبه الى بعض منها ولا يطمئن الى غيره والبعض بخلافه لتفاوت
الاستعدادات لقبول الفيضانات فيورد الجميع ليعم النفع بها وايضا ربما لم
تنفع النفس لقبول النتيجة من دليل دليل ويلتقي من مجموعها فيورد الجميع لهذا

يلتقى ص

قال ودخولها تحت حد واحد يقتضي وحدتها واختلاف العوارض
لا يقتضي اختلافها **اقول** مذهب ارسطو واتباعه ان النفس البشرية
متحدة بالنوع ومذهب طائفة من المتقدمين انها مختلفة بالماهية واختار
المصنف الاول واحتج عليه بان النفوس البشرية داخلة تحت حد واحد على معنى
ان حدا يشملها وهذا يقتضي وحدتها بالنوع وان الامور المختلفة يمتنع ان يجمعها حد
واحد وفيه نظر لان الحد انما يكون بالنسبة الى المعنى الكلي لا بالنسبة الى الجزئيات
والمعنى الكلي الذي يكون الحد بالنسبة اليه كما يحتمل ان يكون نوعا يحتمل ان يكون جنسا
وللقائل ان يقول ان الحد الواحد منطبق على تمام حقيقة النفوس وهذا كاف
في معرفة اتحادها بالنوع واما القائلون باختلافها بالماهية فقد احتجوا بانها

مختلفة في العوارض مثل الذكا والبلادة والسخاوة والجبن والعفة والجود
وليس ذلك الاختلاف بسبب المزاج فان الانسان قد يكون حار المزاج وفي غاية
البلادة وقد يكون بارد المزاج وفي غاية الذكا وقد يكون العكس ايضا وقد تتبدل
المزاج وهذه العوارض باقية على حالها وايضا قد تتبدل هذه العوارض ويبقى المزاج
بحاله وليس لاجل الاسباب الخارجية لانها قد يكون خلافها والحاصل ضده فعلم ان هذه
الامور من لوازم النفوس واختلاف اللوازم دال على اختلاف الملزومات فقوله
واختلاف العوارض لا يقتضي اختلافها اشارة الى رد هذا الدليل تقريره ان
اختلاف هذه العوارض لا يقتضي اختلاف النفوس بالماهية لان الملزومات وان
اختلفت بسبب اختلاف اللوازم لكن الملزومات ليست هي النفوس فقط بل النفوس
والعوارض المختلفة ومجموع النفس مع العوارض اذا كان مختلفا لا يقتضي ان يكون
كل جزء ايضا مختلفا حتى يلزم ان يكون النفس مختلفة فانه يجوز ان يكون اختلاف
المجموع بحسب اختلاف الجزء الاخير اعني العوارض **قال** وهي حادثة
وهو ظاهر على قولنا وعلى قول الخصم لو كانت ازلية لزم اجتماع الضدين او بطلان
ما ثبت او ثبوت ما يمتنع **اقول** ذهب ارسطو واتباعه الى
ان النفس حادثة وهو موافق لما ذهب اليه المليون وذهب افلاطون ومن قبله
الى انها قديمة واختار المصنف الاول لهذا قال وهو ظاهر على قولنا اي حدوث
النفس على قول المليين لان العالم حادث عندهم والنفس من جملة العالم واما
على قول الخصم اي ارسطو واتباعه فلان النفس لو كانت ازلية لزم احد الامور
الثلاثة وهي اجتماع الضدين او بطلان ما ثبت او ثبوت ما يمتنع والتالي ظاهر الفساد
بيان الملازمة ان النفس لو كانت ازلية اما واحدة او كثيرة فان كانت واحدة فبعد
التعلق بالابدان ان بقيت واحدة لزم ان يكون نفس زيد بعينها نفس عمرو فيكون نفس من

الضرب

اتصف بالجبن والبخل بعينه نفس من اتصف بالاسراف والتهور فيلزم اجتماع الضدين
وهو الامر الاول وان يكون فقد انقسمت والحال انها قبل التعلق كانت واحدة ولم تكن
الكثرة حاصلة فح يلزم بطلان النفس وحدوث نفسين اخريين فيلزم بطلان ما ثبت
اعني النفس الاولى وهو الامر الثاني وان كانت كثيرة فلا يكون تميزها بالنوع لانها لو كانت
متميزة بالنوع امتنع تعلقها بالامور المختلفة كالمواد وامتنع تعلق الامور المختلفة بها وهي متساوية
في ذاتها من غير اولوية وترجيح في البعض دون البعض لكن لا يمتنع تعلقها بالامور المختلفة
فلا يكون متميزة بالنوع فيلزم ثبوت ما يمتنع اي ثبوت اختلافها بالماهية الذي يمتنع وهذا
هو الامر الثالث **قال** وهو مع البدن على التساوي **اقول** النفس
مع البدن على التساوي اي لا يكون لبدن واحد الا نفس واحدة ولا تتعلق نفس واحدة
الا ببدن واحد وهذا حكم ضروري فان كل احد يجد ذاته شيئا واحدا لا شيئين ولو
كانت لبدن نفسان لكانت تلك الذات ذاتين وهو محال ولو كانت نفس واحدة متعلقة
باكثر من بدن واحد لزم ان يكون معلوم احدهما معلوم الاخر ولزم ايضا ان يتصف كل منهما
بما اتصف به الاخر وبطلان ذلك معلوم بالضرورة **قال** ولا تفنى بفنائه
اقول اي لا تفنى النفس الناطقة بفناء البدن لانها مجردة في ذاتها وكانها غير
منطبعة في جسم تقوم به بل انما هي ذات لها بالجسم فاستحالة الجسم عن ان يكون آلة لها
وحافظا للعلاقة معها بالموت لا يضر جوهرها وبقاؤها بل هي باقية بما هو مستفيد
الوجود منه ولانها غير قابلة للفنا لانها لو كانت قابلة للفناء لكان فيها قبل الفنا باقيا
بالفعل وفاسدا بالقوة ولاستحالة ان فعل البقاء غير قوة الفساد والا لكان كل باق
ممكن الفساد ابدا ولا يجوز ان يكون محل قوة الفساد هو محل قوة البقاء بالفعل بعينه
لان محل قوة الفساد هو القابل للفساد فلو لا يكون هو بعينه موصوفا بالفساد والثاني
بالفعل لا يتفق عند الفساد فلا يكون بعينه موصوفا بالفساد فيكون محل البقاء غير

محل الفساد بالقوة مادة فيها امران مختلفان فيلزم تركبها من امرين احدهما
محل الفساد بالقوة والاخر هو الباقي بالفعل وكل من الامرين جوهر صورة كون جزء الجوهر
جوهرا فيلزم تركبها من الهيولى والصورة فلا تكون النفس مجردة هذا خلف واعترض
على هذا بان قوة الفساد هي امكان العدم وامكان العدم غير ثبوتي فلا يستدعي محلا
وايضا النفس حادثة فتكون مسبوقة بامكان الوجود والامكان السابق لما لم يوجب كونها
مادية فكذلك امكان الفساد وايضا لم لا يجوز ان تكون مركبة من هيولى وصورة مخالفتين
لهيولى الاجسام وصورها فلا يلزم ان تكون جسما والجواب عن الاول ان هذا الامكان هو
الامكان الاستعدادي وهو عرض وجودي يستدعي محلا ثابتا والجواب عن الثاني
ان كل واحد من الامكان السابق وامكان الفساد لا يقتضي ان تكون النفس حادثة لكن البدن
مع هيئة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس يكون محلا لامكان النفس الناطقة اي
الامكان الاستعدادي لحدوثها من حيث هي نفس مدبرة متصرفة فيه لتصير كاملة
فحدثت النفس من مبدئها بحسب هذا الاستعداد فاذا زال هذه الهيئة المخصوصة
تصير البدن بحيث لا يكون مستعدا لقبول اثر المدبر فينقطع علاقته عنه وعدم
هذا الاستعداد لا يقتضي عدم المدبر من حيث الذات بل من حيث هو مدبر ولا
يلزم من عدم المدبر من حيث انه مدبر عدمه من حيث الذات ولا يجوز ان يكون
محلا لامكان عدم المدبر من حيث الذات لان المدبر من حيث الذات جوهر مباين
للبدن ولا يجوز ان يكون الشيء محلا لامكان ما هو مباين عنه والحاصل ان البدن لا يكون
محلا لامكان النفس من حيث هو مباينة ولا لامكان عدمها بل يكون محلا لامكان حدوث
النفس من حيث هي مدبرة ومتصرفة لامكان عدمها من حيث هي كذلك لكن امكان
حدوثها من حيث هي مدبرة ومتصرفة يستدعي امكان وجودها من حيث الذات لانه
لا يمكن حدوث النفس من حيث هي مدبرة ومتصرفة بدون حدوثها من حيث الذات

فالعرض

فالعرض صار محلا لامكان حدوثها من حيث الذات وامكان عدمها من حيث هي
مدبرة متصرفة لا يستدعي امكان عدمها من حيث الذات لان انتفاء الذات من
حيث هي علة حالة انتفاؤها من حيث هي هي لان انتفاء المجموع لا يقتضي انتفاء جميع
الاجزاء بخلاف حقيقتها فلا يجوز ان يكون محلا لامكان العدم لا للذات ولا للعرض
فهذا هو الفرق بين الامكان السابق وامكان الفساد والجواب عن الثالث ان الهيولى
التي هي مخالفة لهيولى الاجسام لا بد وان تكون باقية بعد وقوع الفساد لما ذكرنا وح
لايخ اما ان تكون ذات وضع جزما او لا وضع له وكلاهما محال والثاني لايخ اما ان تكون
ذات قوام بانفرادها او لم تكن فان كانت عاقلة بذاتها لما ستعرف وكانت هي النفس
وقد فرضناها جزءا منها هذا خلف ومع هذا فالمطلوب حاصل وهو بقاء جوهر مجرد
عاقل بعد فناء البدن وان لم تكن ذات قوام بانفرادها فاما ان يكون للبدن اثر في
ابقائها اولا والاول محال والا لكانت محتاجة في وجودها الى البدن فلم تكن ذات
قوام بانفرادها وقد بان بطلان ذلك والثاني يلزم منه ان تكون باقية كما يقيمها وان لم
يكن البدن موجودا وهو المطلوب **قال** ولا تصير مبدا صورة لاخرى
والا بطل ما اصلناه من التعادل **اقول** القائلون بحدوث النفس اتفقوا
على بطلان التناسخ على معنى ان النفس التي صارت مبدا الصورة لبدن مثلا لا ينتقل
الى بدن اخر ويصير مبدا صورة لاخر قوله والا لو صارت مبدا صورة اخرى بطل ما اصلناه
من التعادل وهو ان يكون لبدن واحد نفس واحدة والتالي باطل لما اصلناه من التعادل
اما الملازمة فلان النفس حادثة لما بينا وحدوثها عن المبدا القديم موقوف على حصول
شرط والا لم يكن حدوثها في الوقت المعين اولى من حدوثها في سائر الاوقات وذلك
الشرط ليس الا حدوث البدن فان حدوث البدن علة لفيضان النفس عن المبدا القديم
فالبدن الحادث الذي يتعلق به نفس على سبيل التناسخ لا بد وان يكون مستعدا لقبول

نفس اخرى اذا صح اجتماع النفسان على بدن واحد فيلزم بطلان التعادل فان قيل النفوس
وان سلمنا انها متحدة بالنوع لكن مختلفة بالهوية فلم لا يلزم من كون البدن المخصوص مستعدا
للنفس الموصوفة بهذه الخصوصية كونه مستعدا للاخرى اجيب بان الاختلاف في الهوية
انما حصل من جهة البدن واذا كان لبدن مستعدا للنفس المستنسخة وللنفس الحادثة
تعلقتا به معا وان لم يكن مستعدا لها بطل التناسخ قال ويعقل بذاتها وتدرك
بالالات للانسان من المختلفين وضعا من غير استناد اقول التعقل هو ادراك
الكليات وخص المصنف الادراك بالادراك الجزئي الشامل للاحساس والتخيل والتوهم
وان كان عند بعض الادراك شامل للتعقل ايضا ولكل ان يصطلح على ما يشاء والنفس تعقل
بذاتها وتدرك بالالات والمراد انها تعقل بذاتها ان الصور المعقولة مرتسمة في النفس
لا في القوى الجسمانية التي هي الالة والمراد بقولنا انها تدرك بالالات ان الصور المحسوسة
والمتخيلة والموهومة مرتسمة في الالة لكن ادراكها للنفس بواسطة ارتسامها في الالات
والدليل على ان الصور المعقولة مرتسمة في الالات لكانت مختصة بمقدار معين اي
معين ووضع معين ضرورة كون الالات كذلك فالحال فيها ايضا مختصا بها فلا تكون
ملائمة لما ليست له هذه الاعراض ولا تكون كلية فما فرضناه صورة عقلية تكون غير
عقلية هذا خلف والدليل على ان الادراك انما يكون بالالات انا اذا تخيلنا مربعا
مجنحا بمربعين وبينهما بين الجناحين المختلفين في الوضع المتفقين في الحقيقة فليس هذا
الامتياز في الخارج اذ غير مستند الى الخارج لان ذلك لم يكن موجودا في الخارج
بل في الذهن فلا بد وان يرتسم احد الجانبين في محل غير محل ان يرتسم فيه الجناح
الاخر والا لاستحال حصول الامتياز لان امتياز احدهما عن الاخر ليس بالماهية لانهما
فيها ولا باللوازم لانها مشتركة بين الافراد فلا بد وان يرتسم في جسم او جسماني حتى يحصل الامتياز
بحسب تغاير محليهما فادراك الجزئي للنفس انما يكون بالالات قال وللنفس

قوى

قوى تشاركها بها غيرها هي الغاذية والنامية والمولدة واخرى اخص بها تحصيل
الادراك اما الجزئي او الكلي اقول للنفس الناطقة قوى يشترك فيها
الانسان والحيوانات العجم والنبات وقوى اخرى اخص يحصل بها الادراك
الجزئي وهي قوى مشترك فيها الانسان والحيوانات العجم دون النبات وهي الحواس
الخمس الظاهرة والقوى الباطنة الخمس وهذه القوى العشر يحصل بها الادراك الجزئي
وله قوى اخرى اخص من الاولين لانها تختص بالانسان وهي قوى يحصل بها الادراك
الكلي واما القوى التي يشاركه فيها النبات والحيوان العجم فاصولها ثلاثة اثنان لاجل
الشخص وهما الغاذية والنامية وواحدة لاجل النوع وهي المولدة وهذه القوى الثلث
تسمى النباتية اما الغاذية فهي التي تحيل الغذاء الى مشابهة المغتذي بدل ما
يتحلل ويفعل هذه القوة احالة الغذا الى مشابهة المغتذي ومحل فعله هو الغذا وغايته
اخلاف بدل ما يتحلل واما النامية فهي قوة توجب زيادة في نشو المغتذي على تناسب
طبيعي محفوظ في اجزاء المغتذي في الاقطار الثلاثة لتتم بها النشو فقوله على تناسب
طبيعي خرج به الزيادات الخارجة عن المجرى الطبيعي كالورم وقوله محفوظ في اجزاء
المغتذي في الاقطار الثلاثة خرج به الزيادات الصناعية فان الصانع اذا زاد في
الطول ينقص من العرض والعمق وقوله لتتم بها النشو خرج به السمن والنامية والغاذية
تشاركان في الفعل فان كلا منهما فعله تحصيل الغذاء والصاقه وتشبيهه فان
كانت هذه الافعال على قدر ما يتحلل فهو الاغتذاء وان كان زائدا فهو النمو واما المولدة
فهي قوة تفصل جزءا من الغذاء بعد الهضم التام وبعد زيادة وبدل التحلل اخر وهي على
نوعين مولدة ومفصلة مذكرة ومصورة وهي التي تفيد بعد استحالة الغذا الصور
والقوى والاعراض الحاصلة للنوع الذي تفصل عنه المولد وانما احتج الى هذه القوى
الثلاث لان المعنوي انما تنتفي من صلاحها على الابدان المركبة بحسب قربها من جنسها

من الاعتدال وبعدها عنه ولابد في الامزجة من احوال خارجة بالطبع وبعث
من كل نفس ايضا كيفية فاعلة مناسبة للحيوة يكون آلة لها في افعالها وخادمة لقواها
وهي الحرارة الغريزية والحرارتان يقتضيان تحلل الرطوبة الموجودة في البدن المركب
ويعينهما على ذلك الحرارة الغريبة من خارج فاذن لو لا شيء يصير بدلا لما يتحلل منه
لفسد المزاج بسرعة وبطل استعداد المركب لتعلق النفس به فحكمة الصانع تعالى
تقتضي احداث قوة تحيل ما يشابه بدنه بالقوة وتحيله الى ان تشبهه بالفعل [فتضيف]
اليه بدلا للبدن ما يتحلل ولما كانت العناصر متنازعة الى الانفكاك ولم يكن للقوى
الجسمانية ابقاؤها على الالتيام دائما وكانت العناية الالهية اقتضت استبقاء الانواع
دائما ولم يكن استبقاؤها بشخص ابدا لفقد بقاؤها بتعاقب الاشخاص اما على سبيل التولد فيما
يسهل اجتماع اجزائه لقربه من الاعتدال وسعة عرض مزاجه واما على سبيل التوالد
فيما لقدر تولده لبعده من الاعتدال وضيق عرض مزاجه جعلت للنفس ذات قوة تفصل
من المادة التي تحصلها الغاذية ما يصلح مادة لشخص اخر ولما كانت المادة المنفصلة اقل
من المقدار الواجب لشخص كامل جعلت للنفس ذات قوة تضيف من المادة التي تحصلها
الغاذية شيئا الى المادة المفصولة فتزيد بها مقدارها في الاقطار على تناسب يليق
باشخاص ذلك النوع الى انه يتم الشخص فاذن للنفس النباتية اما يكون ذات ثلث
قوى يحفظ بها الشخص اذا كان كاملا ويكمله اذا كان ناقصا ويستبقي النوع بتوليد
مثله **قال** وللغاذية الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة وقد
يضاعف هذه لبعض الاعضاء والنمو مغاير للسمن والمصورة عندي باطلة لاستحالة
صدور هذه الافعال المحكمة المركبة عن قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا **اقول**
الغاذية يخدمها قوى اربع الجاذبة وهي التي تجذب الغذاء وهي موجودة في جميع
الاعضاء اما في المعدة فلان الغذاء يتحرك من الفم اليها وتلك الحركة غير ارادية لان الغذاء

ليس

ليس حيوانا ولا طبيعة لان الغذاء يزدرد عند الانتكاس فيكون قسرية اما بدفع دافع
من فوق او بجذب جاذب من المعدة والاول باطل لان الغذاء قد يجرب الى المعدة من
الفم من غير ان يدفع دافع اليها فتعين الثاني ولهذا يجد حذف المري والمعدة الغذاء من الفم
عند شدة الحاجة من غير ارادة المغتذي ولان المعدة تجذب الغذاء الى قعرها
ولهذا يخرج الحلو بالقيء بعد غيرها وان تناوله المغتذي اولا واما في الرحم فلانها
اذا كانت خالية عن الفضول قريبة العهد بانقطاع الطمث عنها يحس الانسان عند
الجماع ان احليله ينجذب الى الداخل واما في ساير الاعضاء فلان الاخلاط الاربعة
اعني الصفراء والدم والبلغم والسوداء مختلطة في الكبد ويتميز كل واحد منها وينصب
الى عضو معين فلو لم يكن وجودها في كل عضو لما اختص بخلط خاص والماسكة وهي التي
تمسك الغذاء المجذوب الى ان تهضمه الهاضمة وفعلها في المعدة الاحتواء على الغذاء
بحيث تماسه في جميع الجوانب على وجه لا يكون بين سطح باطن المعدة وبين الغذاء فرجة
وليس هذا الاحتواء بسبب امتلاء المعدة فان الغذاء اذا كان قليلا والماسكة قوية حصل
هذا الاحتواء ولهذا اجاد الهضم وفعلها في الرحم ان تحتوي على المني بحيث يمنع النزول
ولو لم يكن هناك ماسكة لنزل المني بطبعه لانه ثقيل وكذا قياس ساير الاعضاء والها ضمة
وهي التي تغير الغذاء الى حيث يصلح لان تحيله الغاذية ففعل الهاضمة احالة الغذاء
الى ما يصلح لان يصير جزءا من المغتذي وفعل الغاذية احالته الى ما يكون جزءا من المغتذي
بالفعل ومراتب الهضم اربع الاول في الفم وهو عند المضغ ولهذا كانت الحنطة الممضوغة
تنضج الدماميل فوق ما ينضج المطبوخ الثانية في المعدة وهو ان يصير الغذاء كيلوسا
وهو جوهر شبيه بماء الكشك الثالثة في الكبد وهو ان يصير بعد الانجذاب من المعدة
اليه بحيث يحصل الاخلاط الاربعة الرابعة في الاعضاء وهو ان يصير بحيث يصلح ان
يكون جزءا من العضو والدافعة للثقل والذي يدل على وجودها الانسان لجذب الامعاء

عند التبرز كأنها تترشح لدفع ما فيها الى اسفل وقد تتضاعف هذه القوى
لبعض الاعضاء كما للمعدة فان فيها الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة بالنسبة
الى غذاء جميع البدن ومنها ايضا هذه القوى بالنسبة الى ما تغتذي به خاصة
والنمو غير السمن وان كان مشتركا في شي وهو الازدياد الطبيعي للبدن باتفاق
مادة الغذاء اليه فان النمو هو الازدياد في الاقطار بحسب التناسب طلبا للغاية
ما وهو تمام الخلق بخلاف السمن وايضا قد يوجد النمو بدون السمن كما في الصبي المهزول
وربما بالعكس كما في حق سن الشيوخ والذبول يقابل النمو والهزال السمن والمصنف
ابطل القوة المصورة بان هذه الاشكال والصور والاعراض افعال مركبة فاستحال
صدورها عن قوة بسيطة عديمة الشعور بما تصدر عنها بل يجب اسنادها الى مبدأ
حكيم وفيه نظر فانه يجوز ان تكون المصورة مركبة وعلى تقدير بساطتها يجوز صدور
هذه الافعال بحسب استعداد المادة وعلى تقدير ان لا تكون فاعله لم يلزم بطلانها
لجواز استناد هذه الافعال اليه من جهة القبول والاعداد لا من جهة الفعل **قال**
واما قوة الادراك الجزئي فمنه اللمس وهي قوة منبثة في البدن كله وفي تعدده نظر
اقول لما فرغ من البحث عن القوى النباتية شرع في البحث عن القوى الحيوانية
المدركة للجزئي وهي الحواس العشر خمس منها ظاهرة وخمس منها باطنة فنبدا بالحواس
الخمس الظاهرة فمنها اللمس وهي قوة منبثة في جميع جلد البدن يدرك بها الحرارة و
والبرودة والرطوبة واليبوسة والملاسة والخشونة والخفة والثقل وغيرها
من الملموسات كالصلابة واللين واللزوجة وغيرها وفي تعدده ووحدته نظر
فانه يجوز ان يكون قوى كثيرة وكل قوة يدرك ضدين من هذه الكيفيات ويجوز ان
يكون قوة واحدة بها يدرك جميع هذه الكيفيات ولا ينفعل هذه القوة الا بالملامسة
ولا تشعر بما كيفيته مشابهة لكيفية العضو الذي يكون هذه القوة فيه فان الادراك

لانفع الا عن انفعال والشي لا ينفعل عن شبيهه **قال** ومنه الذوق و
يفتقر الى توسط الرطوبة اللعابية الخالية عن المثل والضد **اقول** ومن
الحواس الظاهرة الذوق وهو قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان وهي مشابهة
للمس في الاحتياج الى المماسة ولا يتم فعلها الا بتوسط الرطوبة اللعابية المنبعثة من
الآلة المسماة بالملعبة ويشترط ان تكون هذه الرطوبة خالية عن مثل طعم المطعوم
او ضده وبالجملة ينبغي ان تكون عادمة الطعم في نفسها المخالط على ما يرد على جرم
اللسان من المطعومات ويؤدي طعمه فيحصل الاحساس به **قال** ومنه
الشم ويفتقر الى وصول الهواء المنفعل من ذي الرائحة الى الخيشوم **اقول**
ومن الحواس الظاهرة الشم وهو قوة مودعة في الزائدتين النابتتين من مقدم الدماغ
الشبيهتين بحلمتي الثدي ويفتقر في فعلها الى وصول الهواء المنفعل من ذي الرائحة
بكيفية ذي الرائحة الى الخيشوم حتى يحس بالرائحة وقيل احساس الرائحة انما
يكون بسبب تحلل اجزاء ذي الرائحة واختلاطها بالهواء الواقع من ذي الرائحة واختلاطها
بالهواء الواقع من ذي الرائحة والخيشوم ووصولها الى الخيشوم وهو بعيد فان
المسك اليسير استحال ان يتحلل منه اجزاء يحصل منه رائحة منتشرة انتشارا يمكن ان
ينتشر منه في مواضع كثيرة روائح وكل واحد منها مثل التي احس بها اولا **قال**
ومنه السمع ويتوقف على وصول الهواء المنضغط الى الصماخ **اقول** ومن
الحواس الظاهرة السمع وهي قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ يدرك
بها ما يؤدي اليه بتموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع مقاوم له ويتوقف الادراك
بها على وصول هذا الهواء الى الصماخ **قال** ومنه البصر ويتعلق بالذات
بالضوء واللون وهو راجع هنا الى تأثر الحدقة ويجب حصوله مع شرائطه لخروج الشعاع
فان انعكس الى المدرك ابصر وجهه وان عرض تعدد الشبحين تعدد المرئي **اقول**

ومن الحواس الظاهرة البصر وهي قوة مودعة في العصبتين المجوفتين اللتين
تتلاقيان وتتباعدان الى العينين بعد تلاقيهما يدرك بها الاضواء والالوان
اولا وبالذات وبتوسطهما باقي المبصرات كالشكل والمقدار والحركة والحسن
والقبح والابصار فينا راجع الى تأثر الحدقة وانفعالها عن المرئي وانما قيد بقولنا
منا لانه لو ثبتت الرؤية لله تعالى كما هو مذهب الاشاعرة لا يكون في حق الله تعالى
بتأثر الحدقة وتأثر الحدقة انما يكون بانطباع وتجب الرؤية عند حصول شرائط
الرؤية وهي سبعة المقابلة المخصوصة وعدم البعد المفرط وعدم القرب المفرط
وعدم الصغر المفرط وعدم الحجاب ووقوع الضوء على المرئي اما من ذاته او من
غيره وكون المرئي كثيفا بمعنى المتلون لانا نعلم بالضرورة انا نبصر الشيء اذا حصل
هذه الشرائط والا جاز ان يكون بحضرتنا جبال واشخاص لا ندركها وهذا عين السفسطة
والرؤية تحصل بخروج الشعاع من البصر الى المرئي عند المصنف ويتخيل كيفية
اتصال الشعاع بالمبصرات بتوهم خطوط تخرج من سطح المخروط الشعاع الذي
قاعدته عند المبصر ورأسه عند العين ويكون للابصار زاوية تحدث من تلك
الخطوط عند رأس المخروط وكلما كان المبصر اقرب الى البصر يكون تلك الزاوية اوسع
فيراه البصر اعظم وكلما كان ابعد منه يكون تلك الزاوية اضيق فيراه البصر اصغر
الى ان يتفاوت الخطوط وتصير عند البصر كخط واحد لتوهم انطباق بعضها على
بعض فيراه البصر كنقطة وبعد ذلك يمحي اثره ولا يراه اصلا وليس المراد بخروج الشعاع
من العين الخروج الحقيقي بل يقال له خروج بالمجاز كما يقال الضوء يخرج من الشمس
وما يقال ان القول بخروج الشعاع باطل لان الشعاع ان كان جسما يستحيل ان يخرج
من العين على صغرها جسم متصل الى كرة الثوابت ويستحيل ايضا ان يخرج الشعاع
من العين على تقدير كونه جسما لان حركته لا يكون طبيعية لوقوعه على الجهات المختلفة

ولا

ولا قسرية اذ لا قاسر حيث لا طبع ولا ارادية وهو ظاهر وان كان عرضا يمتنع الانتقال
عليه انما يرد على تقدير ان يكون المراد بخروج الشعاع الخروج الحقيقي وهو ممنوع والشعاع
اذا انعكس من المرئي الى الرائي ابصر وجهه والانعكاس انما يكون اذا كان المرئي
صقيلا والسبب في ابصار المرئي الواحد متعددا لان النور الممتد من العين على هيئة
المخروطين يقع في سهمي المخروطين واذا وقع سهما المخروطين عند المرئي دفعة واحدة
ابصر العينان المرئي شيئا واحدا وذلك انما يكون بان يلتقي السهمان عند المرئي وان
عرض تفرق السهمين عند وصولهما الى المرئيين ابصر العينان المرئي متعددا قال
ومنها اي القوى بنطاسيا الحاملة من المحسوسات لرؤية القطرة خطا والشعلة
دائرة والمبرسم ما لا تحقق له والخيال الوجوه المغايرة من القابل والحافظ والوهم المدرك
للمعاني الجزئية والحافظة والمتخيلة المركبة للصور والمعاني بعضها مع بعض اقول
لما فرغ من بيان الحواس الظاهرة شرع في اثبات الحواس الباطنة وهي ايضا خمس وذلك
لانها اما مدركة واما معينة على الادراك والمدركة اما مدركة للصور وهي ما لا
يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة والمعينة اما معينة بالحفظ او التصرف والمعينة
بالحفظ اما معينة لمدركة الصور واما معينة لمدركة المعاني فهذه خمس قوى
الاولى المدركة للصور وهي المسماة بنطاسيا والحس المشترك لانها مدركة للحالات
المحسوسة الظاهرة بالتأدية اليها والذي يدل على وجوده وجوه الاول انا نحكم ان
هذا اللون غير هذا الطعم وان لصاحب هذا اللون هذا الطعم والحاكم بهذين النسبتين
يحتاج الى حضورهما معا عنده حتى يحكم بجمع او تفريق بينهما ولا يكون حصول هذين
الامرين بالنفس لانك علمت ان النفس لا ترتسم فيها الصور المحسوسة ولا في الحس
الظاهر فان الحس الظاهر لا يدرك به غير نوع واحد من المحسوسات فاذن لا بد للنفس
من قوة غير الحس الظاهر يدرك بها اللون الجزئي والطعم الجزئي معا ولا محالة يكون نسبة

جميع المحسوسات الى تلك القوة نسبة واحدة والى هذا الوجه اشار بقوله الحاكمة
بين المحسوسات يعنى النفس تحكم بها بين المحسوسات فاسند الحكم الذى هو فعل النفس
الى القوة لان الفعل كما يستند الى ما يصدر عنه حقيقة يستند الى آلته مجازا الثانى
انا نرى القطر النازل خطا مستقيما والشعلة الجوالة بسرعة دائرة على سبيل المشاهدة
لا على سبيل تخيل او تذكر والبصر انما يرتسم فيه صورة المقابل والمقابل النازل والجوال
كالنقطة والنفس لا يرتسم فيها الصور المحسوسة فلا بد من قوة اخرى يرتسم فيها هيئة تلك
النقطة ويبقى قليلا ويتصل بها هيئة الابصار الحاضر ويبقى فيه ايضا قليلا على وجه
يتصل الارتسامات المتتالية فى المبصر وبينها بعضها ببعض فيرى النقطة خطا
او الشعلة دائرة وانما يكون ذلك على سبيل المشاهدة لا على سبيل الامور التى يتخيلها الانسان
فى عامة اوقاته لقوة الادراك وما يدركه على سبيل التخيل بسبب ضعف الادراك والى
هذا الوجه اشار بقوله لرؤية القطر خطا والشعلة دائرة وبعد الكلام من جملة
القوى الباطنة متناسبا لرؤية القطر خطا اى انما يكون هذه القوة محققة لانا نرى
القطر خطا مستقيما فلو لم يكن محققة لما رأينا كذلك الثالث المبرسم يرى ما لا تحقق له
فى الخارج على سبيل المشاهدة مع تعطيل حواسه ولا يرتسم ذلك فى النفس فلا بد من قوة
اخرى يرتسم فيها ما يشاهده المبرسم والى هذا اشار بقوله والمبرسم ما لا تحقق له اى
لرؤية المبرسم والثالثة الخيال وهى المعينة للحس المشترك الحفظ فيجتمع فيها مثل جميع
المحسوسات بعد غيبتها عن الحواس الظاهرة وهى خزانة الحس المشترك والذى يدل على
وجودها ان النفس كما لا يقدر على الحكم بان هذا اللون لصاحب هذا الطعم الا بقوة
يدرك بها جميعا كذلك لا يقدر على ذلك الا بقوة حافظة للجميع والا لانعدم صورة كل
واحد من الامرين عند الادراك الاخر والالتفات اليه وهذه القوة مغايرة للحس المشترك
لان القبول بقوة غير القوة التى بها الحفظ لان القبول والحفظ قد يفترقان فلو كانا بقوة

واحدة لما افترقا الثالثة الوهم وهو قوة تحكم بها النفس احكاما جزئية وتدرك
بها فى المحسوسات الجزئية معانى جزئية غير محسوسة مثل ادراك الشاة معنى فى الذئب
غير محسوس وهى العداوة وادراك الكبش فى النعجة معنى غير محسوس ادراكا جزئيا تحكم
به كما تحكم الحس بما يشاهده وهذه المعانى لا تدرك بالحس الظاهر فلا بد من قوة اخرى هذا
هذا شانها الرابعة الحافظة وهى قوة تحفظ هذه المعانى بعد حكم الحاكم بها وهى
مغايرة للوهم لما عرفت ان القبول بقوة غير القوة التى بها الحفظ والخيال لان الحافظ
للصور غير الحافظ للمعانى الخامسة المتخيلة وهى التى تركب الصور والمعانى بعضها مع بعض
وبعضها فتارة تركب الصورة بالصورة وتارة تركب المعنى بالمعنى وتارة تركب الصورة بالمعنى
وكذلك تفصل الصورة عن الصورة والمعنى عن المعنى والصورة عن المعنى وهذه تسمى عند
استعمال العقل المفكرة وعند استعمال الوهم دون تصرف عقل المتخيلة والذى يدل
على مغايرتها لسائر القوى ان التركيب والتفصيل بقوة غير القوة التى لها القبول او
الحفظ للافتراق ولكل من هذه القوى آلة جسمانية وآلة الحس المشترك الروح المصبوب
فى مقدم الدماغ وآلة الخيال الروح المصبوب فى البطن المقدم لا سيما فى الجانب الاخير
منه وآلة الوهم الدماغ كله لكن الاخص بها هو التجويف الاوسط وآلة المتخيلة التجويف
الاوسط وآلة الحافظة التجويف الاخير وانما هدى الناس الى الحكم بان هذه هى الآلات
ان الفساد اذا اختص بتجويف اورث الآفة فى الفعل المختص به وهذه القوى الخمس تسمى
مدركة باطنة وان كانت المدركة منها اثنين فقط لان الادراكات الباطنة لا تتم الا بجميعها

قال الفصل الخامس فى الاعراض وينحصر فى تسعة اقول لما
فرغ من مباحث الجواهر شرع فى مباحث الاعراض واختلفوا فى ان مقولات الاعراض اى
اجناسها العالية كم هى مذهب ارسطو ومن تابعه ان الاجناس العالية لانواع الاعراض
المندرجة تحت جنس تسعة وذهب طائفة اخرى انها ثلاثة الكم والكيف والنسبة

وهي شاملة للتسعة التي جعل ارسطو واتباعه كل واحد منها جنسا ومذهب طائفة
انها اربعة لان العرض اما غير قار الذات وهو الحركة او قار الذات وح اما ان لا يعقل
الا مع الغير وهو الاضافة او يعقل بدون الغير وح اما ان يوجب لذاته التجزي وهو الكمية
او لا يوجب لذاته ذلك وهو الكيف واختار المصنف المذهب الاول فقال وينحصر
في تسعة اي وينحصر الاجناس العالية من الاعراض في تسعة والا ينتقض بالنقطة والوحدة
فانهما من الاعراض وليست بداخلة في التسعة واما اذا جعلنا الاجناس العالية منحصرة
في التسعة لم ينتقض بهما لانهما غير مندرجين حتى يلزم النقض واعلم ان تحقيق الحق في
ان اجناس الاعراض منحصرة في التسعة يتوقف على بيان ان قول كل من هذه المقولات على
ما تحته لا على سبيل الاشتراك ولا على سبيل التشكيك بل على سبيل التواطؤ ولا ايضا على
سبيل قول اللازم التي تقال على ما تحته بالسوية وان لا جنس غير هذه التسعة وانه لا
يكون اثنان منها او اكثر مندرجة تحت جنس وانه لا يكون كل واحد منها تمام جزئيات
المندرجة تحته لكنه تحقيق ذلك عسير جدا ولم يوجد فيما نقل الينا من الكتب التي
وجدناها في هذا الفن ما يفي بتحقيق الحق فيه **قال** الاول الكم متصلة القار
جسم وسطح وخط وغيره الزمان منفصلة العدد ويشملهما قبول المساواة او عدمها
والقسمة وامكان وجود العاد وهو ذاتي وعرضي ويعرض ثاني القسمين منها اولهما
في حصول المنافي وعدم الشرط دلالة على انتفاء الضد ثم يوصف بالزيادة والكثرة
ومقابلهما دون الشدة ومقابلها **اقول** اراد ان يذكر المباحث المتعلقة
بكل من التسعة فبدأ بالكم لانها اعم وجودا من الكيفية واصح وجودا من الثاني اما انها
اعم وجودا من الكيفية فلان الوجود من الكمية [العدد] وليس مقصورا على الامور المقارنة للكيفية
واما انها اصح من غيرها فلان عروضها غير متوقف في ذات موضوعه بعروض الكمية والكم عرض
يقبل القسمة والتجزئة لذاته وهو متصل ومنفصل لانه اما ان يكون بحيث يمكن ان يفرض

فيه

فيه اجزاء يجمع بينها حد مشترك هو نهاية لجزء منها وبداية للآخر او لا يمكن ذلك والاول
هو الكم المتصل والثاني الكم المنفصل والكم المتصل اما ان يكون قار الذات اي
ثابت الاجزاء المفروضة او غير قار الذات والكم المتصل القار الذات هو المقدار
وهو ثلاثة جسم وخط وسطح وذلك لانه اما ان يقبل القسمة في الجهات الثلاثة اعني
الطول والعرض والعمق او لا والاول هو الجسم التعليمي والثاني لا يخ اما ان يقبل القسمة
في الجهتين او في جهة واحدة والاول هو السطح والثاني الخط والكم المتصل الغير
القار الذات هو الزمان والكم المنفصل هو العدد وللكم خواص يشمل المتصل
والمنفصل منها قبول المساواة فان هذا القبول لاجل الكمية لا لما عرض له الكمية
فان الجسم الصغير والكبير متوافقان في الجسمية ومتفاوتان في المقدار فلو كان
قبول المساواة وعدمها لاجل الجسمية لكان ذلك ما يساويه الجسم الكبير يساويه
الجسم الصغير لان الجسم الصغير لا يخالف الجسم الكبير في الجسمية والتالي باطل
ومنها قبول القسمة وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء فان
هذا المعنى يلحق الكم لذاته لانه معنى يوجد في الشيء باعتبار التساوي و لا
التساوي وقد يطلق قبول القسمة الحركة ويراد به كون الجسم المعين بحيث يحدث
له هويتان بعد ان كانت له هوية واحدة ولا بد في هذه القسمة الحركة وهذه
القسمة يمتنع ان يطرأ على المقدار لان القابل للشيء لا بد وان يبقى مع المقبول والمقدار
لا يبقى عند طريان القسمة بهذا المعنى فانه اذا طرأت القسمة بهذا المعنى ينعدم
المقدار الاول ويوجد مقداران آخران لم يكونا قبل القسمة والا لكان في الجسم
الواحد مقادير غير متناهية بالفعل واذا لم يبق المقدار الاول لم يكن قابلا
للقسمة المذكورة بهذه القسمة قابلها الهيولى والسبب المعد لكون الهيولى قابلة
لهذه القسمة باقيا عند القسمة لان السبب المعد لا يجب بقاؤه عند المسبب

ومنها انه يمكن ان يوجد فيه عاد واحدا وغيره فيكون ذلك الكم معدودا به
اما كون المنفصل كذلك فواضح واما كون المتصل بهذه الصفة فلان المقدار
لذاته قابل للتجزية فيجب ان يكون قابلا للتعديد لان التنصيف في المقدار تضعيف
في العدد والعدد مبدأه الواحد فالمقدار قابل لذاته ان يعرض فيه واحد او عدد
ويصير هو معدودا به فقد تبين ان للكم خواصا ثلثا لا اشتراك غيره فيها وهي
موجودة في جميع اقسامه والكم ينقسم الى ذاتي والى عرضي فالكم الذاتي هو العدد
والمقادير الثلاثة والزمان والكم العرضي هو الذي يقال له انه كم بسبب مقارنته
للكم الذاتي والكم العرضي اربعة انواع الاول ما يكون موجودا في الكم الذاتي كالطول
والقصر فانهما يعرضان للكم الذاتي كما يقال هذا الخط طويل بالنسبة الى خط اخر وذاك
قصير بالنسبة اليه وكالقلة والكثرة الاضافيتين بالنسبة الى العدد كما يقال
هذا العدد كثير وذلك قليل الثاني ان يكون محلا للكم الذاتي كالجسم الذي هو محل
الكم الذاتي وكالمعدود الذي هو محل العدد الثالث ما يكون حالا في محل الكم الذاتي
كالبياض الحال في الجسم الذي هو محل الكم الذاتي اذ يقال هذا البياض طويل او قصير
او هذه البياضات اكثر الرابع ما يكون متعلقا بما يعرض له الكم كالقوة المتصفة
بالتناهي واللاتناهي لا لانها ذات كم بالذات بل لانها متعلقة بما يعرض له الكم بالذات
بحسب المدة او العدة ويعرض الكم المنفصل للكم المتصل الذاتي وللكم المتصل العرضي
اما عروضه للكم المتصل الذاتي فلان الخط والسطح والجسم التعليمي يعرض لها التجزية
فيعرض لها العدد الذي هو الكم المنفصل واما عروضه للكم المتصل العرضي فلان
الزمان كم متصل العرض لانه يقدر بالمقايسة الى المسافة فيقال زمان حركة
فرسخ ويعرض له العدد بسبب الانفصال الى الساعات والايام والشهور وكون
الزمان كما متصلا بالذات لانه في نفسه مقدار الحركة لا ينافي كونه كما متصلا بالعرض

وقوله

وقوله ويعرض له ما في القسمين فيهما لاولهما اشارة الى ما ذكرنا اي ويعرض
الكم المنفصل الذي هو ثاني القسمين في تقسيمنا للكم انه متصل ومنفصل للكم
المتصل الذي هو اول القسمين في التقسيم المذكور في القسمين اي المتصل الذاتي
والمتصل العرضي فقوله فيهما في طرف لاولهما والضمير في قوله فيهما راجع الى الذاتي
والعرضي والضمير في قوله لاولهما راجع الى القسمين اللذين هما المتصل والمنفصل
ولما بين الخواص المطلقة للكم اراد ان يشير الى خواصه الاضافية وهو عدم قبوله
التضاد واليه اشار بقوله وفي حصول المنافي وعدم الشرط دلالة على انتفاء الضدية
اي وفي حصول منافي الضدية للكم دلالة على انتفاء الضدية اي على ان الكم لا يكون
ضدا للكم وكذا في عدم شرط الضدية للكم دلالة على انتفاء الضدية اما بيان حصول
منافي الضدية للكم المتصل فلان الكم المتصل بعض انواعه عارض لبعض وبعضه معروض
لبعض فان الخط عارض للسطح والسطح معروض له وكذا السطح عارض للجسم والجسم
معروض له وكذا الخط عارض للجسم والجسم معروض له وعروض الشيء للشيء مناف للضدية
بينهما واما بيان حصول منافي الضدية للكم المنفصل فان الكم المنفصل بعض انواعه
متقوم بالبعض والبعض مقوم للبعض وحصول التقويم بين الامرين مناف للضدية
بينهما واما بيان عدم شرط الضدية فلان شرط التضاد بين الامرين اتحاد محلهما في
الموضوع سواء كان التضاد حقيقيا او مشهوريا وان يكون بينهما غاية الخلاف
اذا كان التضاد حقيقيا ويمتنع ان يكون لنوعين من العدد موضوع واحد فان
موضوع الثلثة بالضرورة غير موضوع الاربعة وكذا النوعين من المقدار فان
الموضوع القريب للجسم التعليمي الجسم الطبيعي وللسطح الجسم التعليمي وللخط السطح
ولا يكون بين نوعين من العدد ولا بين المقدارين غاية الخلاف لان كل نوعين من العدد
فرضنا متباعدين يوجد عدد اخر ابعد من احدهما بالنسبة الى الاخر وكذا كل مقدارين

فثبت ان منافي الضدية في الكم حاصل وان شرط الضدية منتف واذا حصل
منافي الضدية وانتفى شرطها انتفى الضدية بالضرورة ويوصف الكم بالزيادة
والنقصان والكثرة والقلة اذ يوصف كل من الخط والسطح والجسم التعليمي وكذا
العدد بذلك لا يوصف شي منها بالشدة والضعف اذ يقال خط ازيد من خط اخر
او انقص وكذا السطح والجسم التعليمي والعدد ولا يقال خط اشد من خط آخر او انه
اشد من نفسه اخرى **قال** والانواع المتصلة قد تكون تعليمية وان
كانت تختلف بنوع ما من الاعتبار **اقول** انواع المتصل القار اعني
الخط والسطح والجسم قد تكون تعليمية وذلك بان يوجد كل منها لا بشرط شي وهو ان
يتصور المقدار من حيث هو مقدار مع عدم الالتفات الى المواد فاذا تخيلنا الابعاد الثلاثة
من غير الالتفات الى شي من المواد واحوالها كان ذلك المتخيل جسما تعليميا واذا تخيلنا
السطح مع عدم الالتفات الى شي من المواد واحوالها كان ذلك المتخيل جسما تعليميا الى اذا
تخيلنا السطح مع عدم الالتفات الى شي من الاجسام والاعراض التي يكون في سطوح الاجسام
الطبيعية كالالوان والاضواء والخشونة والملاسة كان ذلك المتخيل سطحا تعليميا
واذا تخيلنا الخط من غير الالتفات الى شي من السطوح كان ذلك المتخيل خطا تعليميا
وانما سميت الانواع الماخوذة على هذا الوجه تعليمية لان علم التعاليم اعني الرياضيات
يبحث عن هذه الانواع الماخوذة على هذا الوجه قوله وان كانت تختلف بنوع
ما من الاعتبار اي وان كانت الانواع الثلثة تختلف بنوع ما من الاعتبار فان الجسم
التعليمي يمكن ان يتخيل لا بشرط شي ويمكن ان يوجد بالشرط لا بشي وقد عرفت الفرق
بين الاعتبارين والخط والسطح لا يمكن تخيلهما لا بشرط شي فانا اذا تخيلنا السطح لا
يمكننا ان نتخيله بشرط ان لا يكون معه الجسم لانه لا يمكننا ان نتخيله الا ان نتخيل له جهتان
فيكون المتخيل ذا حدود فيكون ذلك المتخيل جسما لا سطحا وكذلك الخط لا يمكننا ان نتخيله

بشرط

بشرط ان لا يكون معه السطح لانه لا يمكننا ان نتخيله الا ذا عرض **قال**
وتخلف الجوهرية عما يقال في جواب ما هو يعطي عرضيته والتبدل مع بقاء الحقيقة
وافتقار التناهي الى برهان وثبوت الكرة الحقيقية والافتقار الى عرض والمقوم به
يعطي عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد **اقول** اراد
ان يبين عرضية انواع الكم فاقام دليلا عاما في الجميع او لا ودلايل خاصة كل واحد
منها يختص بنوع منها ثانيا اما الدليل العام فتقريره ان يقال ان معنى الجوهر قد
تخلف عما يقال في جواب ما هو بالنسبة الى هذه الانواع اعني الخط والسطح والجسم
والزمان والعدد فيكون هذه الانواع اعراضا لانها لو كانت جواهر لما تخلف معنى
الجوهرية عما يقال في جواب ما هو بالنسبة اليها اما الدليل الخاص بالجسم التعليمي
فتقريره ان الجسم التعليمي قد يتبدل مع بقاء الحقيقة الجسمية المتشخصة فان
الشمعة المتشخصة بعينها باقية مع تبدل المقادير بحسب تبدل الاشكال من التكعيب
والاستدارة فبقاء الجسمية مع تبدل المقادير اعني الجسم التعليمي دال على ان الجسم
التعليمي عرض قائم بالجسم لا جوهر مقوم له واما الدليل الخاص بالسطح فتقريره ان
السطح انما يحصل للجسم بواسطة التناهي والتناهي لا يكون من مقومات الجسم لان ابانة
للجسم تفتقر الى برهان ولذلك امكن قوما ان يتصوروا جسما غير متناه وما يكون ابانته
للشي مفتقرا الى البرهان لا يكون مقوما فالتناهي لا يكون مقوما للجسم فالسطح الحاصل
للجسم بسبب التناهي اولى بان لا يكون مقوما للجسم فيكون عرضا قائما به واما الدليل الخاص
بالخط فتقريره ان الخط غير واجب الثبوت للجسم لان الجسم يوجد بدون الخط فان
الكرة الحقيقية موجودة ولا خط فيها بالفعل ولا يكون الخط واجب الثبوت للجسم
واذا لم يكن واجب الثبوت للجسم لا يكون من مقوماته بل يكون عرضا قائما به واما الدليل
المختص بالزمان فتقريره ان الزمان يفتقر الى الحركة لانه مقدارها والمقدار يفتقر

الى المتقدم والحركة عرض والمفتقر الى العرض عرض فالزمان عرض واما الدليل الخاص
بالعدد فتقريره ان العدد متقوم بالوحدات التي هي اعراض والمتقوم بالاعراض عرض
فالعدد عرض وقوله والتبدل الى قوله يعطي عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط
والزمان والعدد اشارة الى الدلائل الخاصة وفي كلامه لف ونشر فان التبدل مع بقاء
الحقيقة متعلق بالجسم التعليمي وافتقار التناهي الى برهان متعلق بالسطح وثبوت
الكرة الحقيقية متعلق بالخط والافتقار الى عرض متعلق بالزمان والمتقوم به يتعلق بالعدد

قال وليست الاطراف اعداما وان اتصفت بها مع نوع من الاضافة

اقول السطح طرف للجسم والخط طرف للسطح والنقطة طرف للخط وقد اختلفوا
في ان الاطراف اعدام اولا واختار المصنف انها ليست باعدام وذلك لان الاطراف
ينتهي بها ما له الاطراف اعني الجسم والجسم ذو وضع فما به ينتهي الجسم اعني الاطراف
تكون ذوات اوضاع لامتناع ان ينتهي ذو وضع بما لا وضع له واذا كانت الاطراف
ذوات اوضاع لا تكون اعداما لامتناع ان تكون الاعدام ذوات الاوضاع وكون الاطراف
متصفة بالاعدام مع نوع من الاضافة لا يقتضي ان تكون اعداما لان الامور الموجودة
يجوز اتصافها بالاعدام كالشخص الموجود المتصف بالعمى والعجز وغيرهما من الاعدام
واما بيان اتصافها بالاعدام مع نوع من الاضافة فلان عند انتهاء الجسم تحصل له
امورا احدها السطح الذي هو مقدار ذو بعدين وثانيها عدم الجسم بمعنى انتهائه
وانقطاعه لا العدم المطلق وثالثها اضافة عارضة مادة للانقطاع فيكون
في الانقطاع نهاية مضافة الى ذي النهاية ومادة للسطح فيكون سطحا مضافا
الى ذي السطح والنهاية عارضة للسطح فيكون السطح متصفا بالنهاية التي هي عدم
مع نوع من الاضافة وكذلك اعتبر الامور الثلثة في الخط والنقطة وما قيل
ان الاطراف ليست بموجودة لان الاطراف نهايات والنهاية عبارة عن الفناء

والعدم

والعدم لان الخطين اذا التقيا عند تلاقي السطحين فلا يخلو اما ان يكون احدهما
ملاقيا للآخر بالاسر وح يلزم التداخل او لا بالاسر وح يلزم انقسام الخط عرضا
وكذا السطحان اذا تلاقيا عند تلاقي الجسمين يلزم التداخل على تقدير الملاقاة
بالاسر والانقسام عمقا على تقدير الملاقاة لا بالاسر وكذا النقطتين اذا التقتا
عند تلاقي الخطين يلزم التداخل او انقسامه ولانها لو كانت موجودة لكانت
قائمة بالجسم فيلزم من انقسام الجسم انقسام السطح عمقا والخط عرضا وكذا
يلزم انقسام النقطة وهو باطل اما الاول فلان الاطراف ليست نهايات بل امور
معروضة للنهايات كما ذكرنا واما الثاني فلانه لا امتناع في تداخل السطحين من
جهة العمق لان امتناع التداخل انما هو من جهة الاتصاف بالعظم والصغر والسطح
لا حصة له من العظم والصغر من جهة العمق لكن يمتنع تداخلهما من جهة العرض و
الطول لان السطح متصف بالعظم والصغر من جهة الطول لان الخط متصف
بهما من جهة الطول ولا امتناع في تداخل النقطتين مطلقا اذ لا حصة للنقطة
من العظم والصغر مطلقا فالحاصل ان امتناع التداخل انما هو بحسب الاتصاف
بالعظم والصغر بحيث لا اتصاف بهما لا امتناع في التداخل واما الثالث فلانه
انما يلزم من انقسام الجسم انقسامها اذا كانت من الاعراض السارية وليست
كذلك

قال والجنس معروض التناهي وعدمه وهما اعتباريان

اقول الجنس اي الكم الذي هو جنس المتصل والمنفصل معروض
التناهي وعدم التناهي مطلقا اعم من ان يكون بمعنى السلب او بمعنى عدم الملكة
فانه اذا كان معروضا لعدم التناهي بمعنى عدم الملكة كان معروضا له بمعنى السلب
فانه اذا كان الشيء الذي من شانه التناهي متصفا بعدم التناهي يكون التناهي مسلوبا
عنه ومعروض التناهي وعدمه بمعنى عدم الملكة لجنس الكم بالذات ولغيره بالعرض

بسبب مقارنته للكم والتناهي واللاتناهي ليسا من الامور الموجودة في الاعيان
بل اعتباريان اذ ليس في الخارج شيء يقال انه متناه او لا متناه بل انما يعرضان للكم
عند حصوله في الذهن **قال** الثاني الكيف ويرسم بقيود عدمية
مخصصة جملتها بالاجتماع واقسامه اربعة **اقول** لما فرغ من الكم شرع
في الكيف لا يمكن تحديد المقولات العشر التي هي اجناس عالية لانها بسايط والتحديد
انما يمكن للمركبات ولا يمكن ان يرسم رسما تاما لان الرسم التام لا بد ان يوجد فيه الجنس
والاجناس العالية لا جنس لها نعم يمكن ان يرسم رسوما ناقصة وقد يرسم الكيف
بانه عرض لا يقتضي القسمة واللاقسمة في موضوعه اقتضاء اوليا ولا يتوقف تصوره
على غيره فالعرض تميز عن الجوهر وقولنا لا يقتضي القسمة تميز عن الكم وقولنا اللاقسمة
تميز عن الوحدة والنقطة فان كل واحد منها يقتضي اللاقسمة وانما قيد الاقتضاء
بالاولي ليندرج فيه الكيفيات التي تقتضي اللاقسمة بالواسطة فان العلم بالبسايط
يقتضي اللاقسمة لكن لا اقتضاء اوليا بل بسبب بساطة المعلوم وقولنا لا يتوقف
تصوره على تصور غيره تميز عن الاعراض النسبية التي هي الاضافة والاين والمتى
والوضع والملك وان يفعل وان ينفعل فان كلا منها يتوقف تصوره على تصور غيره
فقد رسم الكيف بقيود عدمية كل منها غير مختص به ويكون جملتها بالاجتماع
مختصة به فيكون القيود المجتمعة خاصة مركبة للكيف والكيف ينقسم الى اربعة
انواع وذلك لان الكيف اما ان يكون متعلقا بوجود النفس او لا والاول هو الكيفية
النفسانية والثاني لا يخ اما ان يكون متعلقا بالكمية او لا والاول هو الكيفية المختصة
بالكميات والثاني لا يخ اما ان يكون استعدادا او فعلا والاول يسمى كيفية استعدادية
والثاني يسمى كيفية محسوسة **قال** فالمحسوسات اما انفعاليات
او انفعالات وهي مغايرة للاشكال لاختلافها في الحمل وللمزاج لعمومها **اقول**

اراد

اراد ان يشير الى مباحث الانواع الاربعة من الكيفيات فبدا بالكيفية المحسوسة
لانها اظهر انواعه والكيفية المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة
العسل سميت انفعاليات وان كانت غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل سميت
انفعالات وانما سميت الاولى بالانفعاليات لوجهين الاول ان حدوثها يتبع الانفعال
اما بحسب الشخص كالصفرة التي يتبع المزاج الحار المستحكم في الكبد وكحلاوة العسل
فان كل واحد منها تابعة للمزاج الذي لا يتحقق الا عند انفعال المواد واما بحسب النوع
كحرارة النار فان حصولها في النار وان لم يكن لاجل الانفعال لكن من شان نوع الحرارة
ان يحدث ايضا بالانفعال الذي هو المزاج الثاني انها يحدث منها انفعال في الحواس
وانما سميت الثانية بالانفعالات ولم يسم بالانفعاليات وان جاز تسميتها بالانفعاليات
بالوجهين لانها لسرعة زوالها وقصر مدتها منعت اسم جنسها كما يقال للقليل انه
ليس شيئا وسمي باسم الامر الذي هو في التجدد والتغير وهو الانفعال فيكون الاسم
منقولا اليها للمشابهة والعلم بثبوت هذه الكيفيات ضروري فلا حاجة الى
الاحتجاج على ثبوتها وهذه الكيفيات مغايرة للاشكال لاختلافها في الحمل اي
يحمل شيء على هذه الكيفيات ولا يحمل على الاشكال وبالعكس اما حمل الشيء على هذه
الكيفيات دون الاشكال فان هذه الكيفيات متضادة والاشكال غير متضادة
واما حمل الشيء على الاشكال دون هذه الكيفيات فان الاشكال ملموسة والالوان
والطعوم والروايح والاصوات غير ملموسة وهذه الكيفية ايضا مغايرة للمزاج
كما في البسايط لانها اعم من المزاج لان الكيفية المحسوسة قد تحصل بدون المزاج
كما في البسايط والمزاج لا يحصل بدون هذه الكيفية فيكون هذه الكيفية اعم
من المزاج فيكون مغايرة له لان العام يغاير الخاص **قال** فمنها اوايل
الملموسات وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والبواقي منتسبة اليها

اقول قدم البحث عن الكيفيات الملموسة لانها اعم بالنسبة
الى كل حيوان فان جميع الحيوانات مدركها ولا يخلو جسم من الاجسام خاليا عنها واوايل
الملموسات الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة لان البسائط العنصرية لا تخلو عنها
بخلاف سائر الكيفيات الملموسة ولانها يكون ملموسة بالذات بخلاف البواقي
فانها ملموسة بتوسطها والبواقي منسوبة اليها والكيفية الملموسة اما فعلية تفعل
الصور بواسطتها في المادة واما انفعالية تجعل المادة مستعدة لان تنفعل عن
الغير والحرارة والبرودة فعليتان والرطوبة واليبوسة انفعاليتان والبواقي
مثل اللطافة والكثافة والهشاشة واللزوجة والبلة والجفاف والخفة والثقل
تابعة لهذه الاربعة **قال** فالحرارة جامعة للمتشاكلات ومفرقة للمختلفات
والبرودة بالعكس وهما متضادتان وتطلق الحرارة على معان اخر مخالفة للكيفية
في الحقيقة **اقول** الكيفيات المحسوسة بالحس الظاهر غنية عن التعريف
بالحد او الرسم اذ لا اظهر من المحسوسات لكن ربما يفتقر الى التنبيه على مفهوم
اسم بعضها بسبب التباسه بالغير فما ذكروا من خواصها لم تقصد بها تعريفها بل
قصدوا بها بيان احكامها والحرارة من شانها جمع المتشاكلات وتفريق المختلفات
لانها تفيد الميل المصعد بواسطة التسخين فالمركب من الاجسام المختلفة في اللطافة
والكثافة اذا اثر الحرارة فيه فالالطف اقبل للتصعيد من الحرارة كالهواء الذي هو
اقبل من الماء الذي اقبل من الارض والاقبل متبادر الى التصعيد قبل الابطاء فيفرق
الاجسام المختلفة الطبائع التي حدث المركب من التيامها ويحصل عند تفريق تلك
الاجزاء اجتماع المتشاكلات بمقتضى طبائعها والبرودة بالعكس اي من شانها جمع المختلفات
وتفريق المتشاكلات والبرودة ليست عدم الحرارة لانها محسوسة بالذات ولا
شيء من العدم كذلك بل التقابل بينهما تقابل التضاد لانهما كيفيتان وجوديتان
متواردان

متواردان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف طبعا فالحرارة يطلق على
معان اخر مخالفة للكيفية المحسوسة من النار في الحقيقة مثل الكيفية المنابعة
للحيوة المسماة بالحرارة الغريزية وهي مخالفة لحرارة النار في الحقيقة لان حرارة
النار مضادة للحيوة وتلك شرط في وجودها ومثل الكيفية المحسوسة الفائضة
من الكواكب النيرة **قال** والرطوبة كيفية تقتضي سهولة التشكل واليبوسة
بالعكس وهما مغايرتان للين والصلابة **اقول** الرطوبة كيفية بها يكون الجسم
سهل التشكل بشكل الحاوي الغريب سهل الترك له وهي غير البلة وهي الرطوبة الغريبة
الجارية على ظاهر الجسم واليبوسة بالعكس من الرطوبة اي الكيفية التي يصير الجسم
صعب التشكل بشكل الحاوي الغريب صعب الترك له وهي غير الجفاف وهو عدم البلة
عما من شانه ان يبتل فالجفاف في مقابلة البلة كما ان اليبوسة في مقابلة الرطوبة والرطوبة
واليبوسة مغايرتان للين والصلابة فان اللين كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون
للشيء بها قوام غير سيال وينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا بسهولة وانما يكون قبوله الغمز
بسبب الرطوبة وتماسكه بسبب اليبوسة والصلابة ما يقابله ويكونان من الكيفيات الاستعدادية
قال والثقل كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم ان
كان مطلقا والخفة بالعكس ويقالان بالاضافة باعتبارين **اقول** من الكيفيات
الملموسة الثقل والخفة ولما كان الثقل توجبه البرودة والخفة توجبها الحرارة ذكرهما
بعد اوايل الملموسات والثقل مطلق واضافي وكذا الخفة والثقل المطلق كيفية تقتضي
حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم فالخفة بالعكس اي كيفية تقتضي حركة
الجسم الى حيث ينطبق سطحه على سطح مقعر فلك القمر ويطفو فوق العناصر والثقل الاضافي
يقال باعتبارين احدهما كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين
المركز والمحيط حركة الى المركز لكنه لا يبلغ المركز ولو تعرض له ان يتحرك عن المركز ولا يكون ما ان

الحركتان متضادتين لا يتهيا ينتهيان الى نهاية واحدة وهذا مثل الماء فانه يطفو
على الارض ويرسب فى الهواء الثانى كيفية تقتضى بها الجسم ان يتحرك حركة اذا انبس الى
الارض نفسها كانت الارض سابقة الى المركز وكذا الخفة الاضافية تقال لاعتبارين
احدهما كيفية تقتضى بها الجسم ان يتحرك فى اكثر المسافة الممتدة من المركز الى المحيط حركة
الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وقد يعرض له ان يتحرك عن المحيط وهذا مثل الهواء فانه يرسب
فى النار ويطفو على الماء الثانى كيفية تقتضى حركة الجسم بحيث اذا انبس الى النار كانت
النار سابقة الى المحيط **قال** والميل طبيعى وقسرى ونفسانى وهو العلة القريبة
للحركة وباعتباره يصدر عن الثابت متغير ومختلفة متضاد **اقول** اراد ان
يشير الى الميل وبيان احواله والميل هو الذى يسميه المتكلمون اعتمادا وهو كيفية بها
يكون الجسم مدافعا لما يمنعه وهو طبيعى وقسرى ونفسانى لانه اما ان يحدث من تاثير
قاسر خارج من الجسم فيه كميل السهم عند انفصاله عن القوس وهو الميل القسرى
او يحدث من طباع الجسم وح اما ان يحدث عن الطبيعة كميل الزق المنفوخ المسكن تحت
الماء وهو الميل الطبيعى او يحدث عن النفس كميل النبات عند تبرزه من الارض وكاعتماد
الانسان على غيره وهو الميل النفسانى والميل هو العلة القريبة للحركة والحركة يمتنع خلوها
عن حد ما من السرعة والبطو لان الحركة تقع فى شى ما يتحرك المتحرك فيه مسافة او وصفا
او كيفا او كما وفى زمان وقد يمكن ان يتوهم وقوعها فى زمان اقل من ذلك الزمان فيكون
الحركة اسرع من الاول او فى زمان اكثر منه فيكون ابطا منها فالحركة يمتنع خلوها عن السرعة
والبطو والسرعة والبطو واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وانما يختلفان
بالاضافة العارضة لها فما هو سرعة بالقياس الى شى هو بعينه بطو بالقياس الى غيره
فالحركة لا تخلو عن حد ما من الشدة والضعف والطبيعة التى هى مبدا الحركة امر لا يقبل
الشدة والضعف وكانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة

فصدور حركة معينة دون ما عداها ممتنع لعدم الاولوية فلا بد من امر يشتد ويضعف
حتى يقتضى الطبيعة بحسبه حركة معينة منها وذلك الامر هو الميل فهو امر متوسط
بين الطبيعة والحركة فهو العلة القريبة للحركة وباعتبار الميل يصدر عن الثابت اى
الطبيعى او القاسر او النفس المتغير اعنى الحركة وذلك لان كلا من هذه الثلثة من حيث هو
امر ثابت ولا شى من مقتضى الحركة المعنى الثابتة بثابت فلا شى من هذه الثلثة بمقتضى
للحركة ولان كلا من هذه الثلثة من حيث هو متشابه الاحوال والذى هو مقتضى الحركة
تقتضيها شيا فشيا فلو اقتضى واحد من هذه الثلثة الجزء الاول من الحركة لدام بدوام
علته فما وجد جزء اخر بعده وكانت الحركة غير حركة فلا بد من انضياف شى اخر الى هذه
الثلثة يختلف حاله بالشدة والضعف حتى يصير ذلك الواحد الثابت بسببه
مبدا للحركة المعنى الثابتة وذلك الميل والميلان المختلفان المتضادان وذلك لان
الميل هو السبب القريب للحركة فلو اجتمع ميلان مختلفان بان يكون احدهما الى جهة والاخر
الى خلافها يلزم ان يكون الجسم فى حالة واحدة متحركا الى جهتين مختلفتين وهو باطل بالضرورة
واذا امتنع اجتماعهما مع انهما موجودان يتواردان على موضوع واحد يكون بينهما
تضاد **قال** ولولا ثبوته تساوى ذو العايق وعادمه **اقول** اراد
ان يبين ان الجسم القابل للحركة القسرية لا بد فيه من مبدا ميل ما بالطبع تقرير البرهان
انه لولا ثبوت الميل الطبيعى فى الجسم القابل للحركة لتساوى حركة الجسم ذى العايق وحركة
الجسم العديم العايق والتالى ظاهر الفساد بيان الملازمة انا نفرض جسما متحركا بالقسر
عديم المعاوق الطبيعى اى الميل الطبيعى يقطع مسافة فى زمان ونفرض جسما اخر
فيه ميل ومعاوقة ما بالطبع تقطعها فتبين انه يتحركها فى زمان اطول وليكن جسم
ثالث فيه ميل اضعف من الميل المفروض اولا نسبته الى الميل المفروض اولا نسبة زمان
عديم الميل الى زمان ذى الميل المفروض اولا فيكون فى مثل زمان عديم الميل يتحركه بالقسر

مثل مسافته فتساوى حركتا مقسورين ذى عايق وغير ذى عايق وقد ذكرنا ما
فيه من النظر والجواب عنه فى بحث الخلاء فلا حاجة الى اعادته ههنا قال
وعند آخرين هو جنس بحسب تعدد الجهات ويماثل ويختلف باعتبارها ومنه
المتقل واخرون منهم جعلوه مغايرا ومنه لازم ومفارق ويفتقر الى محل لا غير وهو
مقدور لنا ويتولد عنه اشيا بعضها لذاته من غير شرط وبعضها بشرط وبعضها
لا لذاته اقول ما ذكرنا من مباحث الميل على راى الحكما وعند المتكلمين الميل
اى الاعتماد جنس تحته ستة انواع بحسب تعدد الجهات الست فان لكل جسم من الاجسام
ست جهات ويكون له بحسب كل جهة اعتماد فيكون الاعتمادات ستة ويماثل الاعتمادات
بحسب اتحاد الجهة ويختلف بحسب تعدد الجهات وعند طايفة منهم الثقل من
جنس الاعتماد وهو الاعتماد بالنسبة الى جهة الثقل وعند آخرين منهم الثقل مغاير
لجنس الاعتماد وهو عبارة عن كثرة اجزا الجسم وكلما زاد انضمام اجزائه كان اثقل واتفقت
المعتزلة على ان الاعتمادات منقسمة الى اعتمادات لازمة طبيعية وهى اعتماد الثقيل
فى جهة السفل واعتماد الخفيف فى جهة العلو والى اعتمادات مفارقة وهى الاعتمادات
المجتلبة مثل اعتماد الثقيل فى جهة العلو واعتماد الخفيف فى جهة السفل ويفتقر
الاعتماد الى محل لا غير وذلك لان الاعتماد عرض وكل عرض يفتقر الى محل وكان الاعتماد
مفتقرا الى محل وامتنع حلول عرض فى محلين فكان الاعتماد كذلك فافتقر الى محل لا غير
والاعتماد مقدور لنا لانه يحدث بحسب دواعينا وينتفى بحسب صوارفنا فيكون صادرا
بحسب قدرتنا ويتولد عن الاعتماد اشيا بعضها لذاته بلا شرط وبعضها يتولد منه لا
لذاته اما الذى تولد من الاعتماد لذاته بلا شرط فهو الاكوان والاعتماد فى محله اما الاكوان
فلان الجسم يختص بجهة دون جهة حال حركته فلا بد من مخصص لكونه فى تلك الجهة وهو
الاعتماد واما الاعتماد فلان الحركة القسرية توجد شيئا فشيئا والقاسر اوجد فى المتحرك

الاعتماد والاعتماد تولد الحركة الاولى والاعتماد بالنسبة الى الحركة الثانية واما الذى
تولد لذاته لا لاعتماد بشرط فهو الاصوات فانها تتولد عن الاعتماد لذاته بشرط المصاكة
واما الذى تولد من الاعتماد لا لذاته فهو التاليف والالم اما التاليف فيتولد من المجاورة
التى تتولد من الاعتماد واما الالم فيتولد من التفريق الذى يتولد من الاعتماد قال
ومنها اوايل المبصرات وهى اللون والضوء ولكل منهما طرفان للاول حقيقة وطرفاه السواد
والبياض المتضادان ويتوقف على الثانى فى الادراك لا فى الوجود وهما متغايران حقا قابلا
للشدة والضعف المتباينان نوعا ولو كان الثانى جسما لحصل ضد السواد بل هو عرض قايم
بالمحل بعد الحصول مثله فى المقابل وهو ذاتى وعرضى اول وثان والظلمة عدم ملكة اقول
من الكيفيات المحسوسة المبصرات ومنها اوايل المبصرات وهى التى تكون مبصرة اولا وبالذات
وهى اللون والضوء ولكل من اللون والضوء طرفان وللاول اى اللون حقيقة ثابتة على
بطلان قول من زعم انه لا حقيقة لشى من الالوان اصلا والبياض انما يتخيل من اختلاط
الهوا بالاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما فى الثلج والزجاج المدقوق والسواد
انما يتخيل عند عدم غور الضوء فى عمق الجسم والحق ان السواد والبياض كيفيتان حقيقيتان
قايمتان بالجسم فى الخارج وما جعل سببا لتخيل البياض منقوض ببياض البيض المسلوق
فانه يرى بعد السلق مع انه صار بعد السلق كثيفا ولا بد من قبل السلق مع انه كان
شفافا واختلاط الهوا بعد السلق منتف لكونه اثقل والثقل دليل على عدم مخالطة
الهوا وعلى تقدير تسليم كونه سببا يجوز ان يكون سببا لتحققه فى الخارج كما يجوز
ان يكون سببا لتخيله وللون طرفان السواد والبياض وباقى الالوان متوسط بينهما وهما
متضادان لتعاقبهما على موضوع واحد ويكون بينهما غاية الخلاف طباعا وما قيل
ان السواد والبياض يجوز اجتماعهما ويحصل من اجتماعهما الغبرة فباطل لانه لو اجتمع
السواد والبياض فعند اجتماعهما لا يخلو اما ان يبقى كل واحد منهما او احدهما على صرافته

او لا يبقى واحد منهما على صرافته والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلانه لو بقي
كل واحد منهما على صرافته لزم ان يرى الجسم في غاية السواد وغاية البياض واما
الثاني فلانه يلزم ان يرى الجسم في غاية البياض ان كان الباقي على صرافته هو البياض
او في غاية السواد ان كان الباقي على صرافته هو السواد وايضا يلزم عدم اجتماعهما
ح لان الذي لم يبق على صرافته منتف فلم يجتمع مع الآخر واما الثالث فلانه ح يلزم
ان لا يكون شيء منهما موجودا البتة بل الموجود لون متوسط ويتوقف اللون على
الثاني اي الضوء في الادراك لا الوجود اي الضوء شرط ادراك اللون لا شرط وجوده
وزعم الشيخ ابو علي ان الضوء شرط وجود اللون ويكون اللون عند عدم الضوء غير
موجود بالفعل بل عند عدم الضوء يكون الجسم مستعدا لقبول اللون الخاص بعد
تحقق الضوء واحتج عليه بان اللون لا يرى عند عدم الضوء فعدم الرؤية لا يكون بسبب
الظلمة فان الظلمة غير مانعة عن الابصار ولذلك يرى في الغار جماعة خارج الغار اذا
اوقدوا نارا مع ان الهواء الحايل بيننا وبين تلك الجماعة مظلم ورد هذا بانه يجوز ان يكون
عدم الرؤية بسبب فقد شرط الرؤية وهو الضوء لا بسبب منع الظلمة لا يقال
الضوء ليس بشرط في الرؤية لان من في الغار يرى الخارج مع عدم الضوء بين من في الغار
وبين الخارج لان الهواء مظلم لانا نقول الضوء الواقع على المرئي شرط في رؤيته لا الضوء
الواقع على الحايل بين الرائي والمرئي والحق ان اختلاف الالوان بسبب شدة الضوء وضعفه
مشعر بان اللون الحاصل عند شدة الضوء حقيقة مخالفة لحقيقة اللون الحاصل
عند ضعف الضوء ويدل على انه عند شدة الضوء انتفى اللون الاول المغاير بالحقيقة
للون الثاني وحدث اللون الثاني ولا وجود للقدر المشترك بين اللونين المختلفين الحقيقة
اذ يمتنع تحقق حصة الجنس عند انتفاء الفصل فيحدس من هذا ان الضوء شرط
وجود اللون واللون والضوء متغايران حسا اي المغايرة بينهما مستفاد من الحس

هذا م

ولان

ولان الضوء لو كان نفس البياض مثلا لكان البياض لا يشارك السواد في الضوء كما
لا يشاركه في البياضية والتالي باطل لان السواد والبياض قد تشاركان في الضوء مع اختلافهما
في الماهية وكل من اللون والضوء قابل للشدة والضعف والقابل للشدة والضعف يكون
الاشد منه نوعا مباينا للاضعف منه وهو المراد من قوله المتباينان نوعا وانما كان
الاشد منه نوعا مباينا للاضعف منه وذلك لان السواد الشديد يخالف السواد
الضعيف في الشدة والضعف فلا يخ اما ان يكون الاختلاف بينهما بالحقيقة او بالعوارض
والثاني محال والا لم يكن التفاوت في السواد بل في امر خارج عنه لكنا نعلم قطعا ان التفاوت
في السوادية فتعين الاول فيكون الاشد نوعا مخالفا للاضعف ولنشرع ههنا اشارة الى
ان المقول بالتشكيك من عوارض ما يقال عليه من الافراد لان نسبة الماهية وذاتياتها الى الجزئيات
على السواء فان جميع الجزئيات متساوية في ان تحققها ذهنا او خارجا لا يتصور الا عند تحقق
الماهية وذاتياتها ويرتفع بارتفاع الماهية وذاتياتها وان هذه الماهية وذاتياتها
متقدمة عليها ذهنا ولا تكون الماهية وذاتياتها بالنسبة الى شيء منها اقدم واولى
واشد ويتقدم بعض الجزئيات على البعض بالوجود ولا يستدعي تقدمه عليه بالماهية فان
نسبة الماهية الى الجزئي المتقدم بالوجود كنسبتها الى الجزئي المتأخر بالوجود فلا تكون الماهية
وذاتياتها مقولة على الجزئيات بالتشكيك بل المقول بالتشكيك من العوارض والمقول بالتشكيك
اذا كان من لوازم حقيقة الجزئيات لا بد وان تكون الجزئيات مختلفة بالحقيقة لان اختلاف
اللوازم يستدعي اختلاف الملزومات والا يلزم صدق الملزوم بدون اللازم وهو محال واختلفوا
في ان الضوء جسم او لا فذهب المحققون الى ان الضوء ليس بجسم اذ لو كان جسما لحصل
ضد المحسوس وذلك لانه لو كان جسما وهو مبصر لكان ساترا لما تحته فكلما كان ازداد
نورا ازداد سترا والمحسوس ضد ذلك لان المحسوس ان الضوء لا يكون ساترا لما تحته وكلما
ازداد ما تحته اظهر وبيانه انه لو كان جسما لحصل ضد المحسوس وضد المحسوس منتف

ولا يكون الضوء جسما وفيه نظر والحق ان يقال لو كان الضوء جسما يلزم التداخل او ازدياد
حجم الجسم المقابل للضوء عند حصول الضوء فيه والتالي ظاهر الفساد واحتج من قال ان
الضوء جسم بان الضوء منحدر من الشمس او النار او غيرهما وكل منحدر متحرك وكل متحرك جسم
وبان الضوء يتحرك بحركة المضيء وكل متحرك جسم اجيب بانا لا نم ان الضوء منحدر بل الضوء
يحدث في قابله المقابل دفعة لكن لما كان حدوثه من شيء عال سبق الى فهم انه منحدر ولا نم
ان الضوء متحرك بحركة المضيء بل الشمس يتحرك فيحدث في مقابله الضوء وينتفي ما حدث في هذه
المقابلة بسبب زوال المقابلة الاولى عند انتقال الشمس من موضعها الاول فيتوهم انه انتقل
بانتقال الشمس فثبت ان الضوء ليس بجسم بل هو عرض قائم بالمحل معد للجسم لحصول مثله في
الجسم المقابل لمحله كضوء الشمس فانه عرض قائم بها معد لحصول ضوء اخر مثله في الجسم
المقابل للشمس والضوء قسمان ذاتي وعرضي فالذاتي هو ما حدث من ذات المضيء لذاته و
يسمى ضوءا والعرضي ما حدث من ذات المضيء لغيره ويسمى نورا وايضا الضوء اول وثان
فالضوء الاول ما حصل من المضيء لذاته كضوء الهواء الذي صار مضيئا بالشمس والضوء الثاني
ما حصل من المضيء لغيره كضوء وجه الارض قبل طلوع الشمس فانه صار مضيئا بالهواء الذي
صار مضيئا بالشمس والظلمة عبارة عن عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا فان الشيء الذي من
شانه الضوء اذا انتفى عنه الضوء صار مظلما ولا يحتاج ان يحدث فيه كيفية اخرى
حتى يصير مظلما فيكون الظلمة عدم ملكة الضوء قال ومنها المسموعات وهي
الاصوات الحاصلة من التموج المعلول للقرع والقلع المقاومة في الخارج ويستحيل بقاؤه
لوجوب ادراك الهيئة الصورية ويحصل منه اخر اقول من الكيفيات المحسوسة
المسموعات وهي الاصوات قيل ان الصوت جسم وهو باطل لان الاجسام مشاركة في الجسمية
ومخالفة بالاصوات وما به التشارك غير ما به التخالف ولان الاجسام مبصرة والاصوات
ليست بمبصرة وقيل انه القرع او القلع وقيل انه التموج وكلاهما باطل لان كلا من القرع والقلع
والتموج

والتموج مبصر والصوت ليس بمبصر اذا عرفت ذلك فنقول الصوت يحدث من
تموج الهواء المعلول للقرع او القلع والتموج ليس عبارة عن حركة انتقالية من هواء واحد
بعينه بان يكون الهواء الواحد بعينه يحمل الصوت وينقله الى الصماخ بل عبارة عن امر يحدث
بصدم بعد صدم وسكون بعد سكون وهذا التموج سببه القرع وهو امساس عنيف
او القلع وهو تفريق عنيف فان القرع والقلع كلاهما يخرج الهواء الى ان ينقلب من المسافة
التي يسلكها القارع او القالع الى جنبتيها بعنف شديد ويلزم منه انقياد الهواء المتباعد
منه للشكل والتموج الواقعين هناك والقرع والقلع اللذان هما سببا التموج الذي هو سبب
قريب للصوت مشروط بالمقاومة لا الصلابة فان قرع الماء يوجب الصوت مع عدم الصلابة
وقلع الشيء من القطن غير مصوت لعدم المقاومة والصوت موجود في الخارج اي في تموج
الهواء الخارج عن الصماخ واليه اشار بقوله في الخارج اي الاصوات الحاصلة في الخارج
وقيل انه لا وجود له في الخارج بل انما يحدث في السامعة عن ملامسة المتموج عند بلوغه
الى الصماخ واما قبل ذلك فلا وجود له اصلا وهو باطل لانه لو كان كذلك لما ادركنا
الصوت الا في تلك الحالة فقط ولو كان ادراكنا اياه في تلك الحالة فقط لما ادركنا الجهة
منها عند وصول الصوت الينا لان الجهة لا يبقى منها اثر في الهواء المتموج عند بلوغه الى
الصماخ كما انا لم ندرك الملموس الا حال وصوله الينا لم ندرك بالملمس ان الملموس من اي جهة
وصل الينا ويستحيل بقاء الصوت اي بقاء اجزائه في الوجود معا بل يوجد اجزاؤه على سبيل
التجدد والانقضاء كالحركة والزمان وذلك لان الصوت لو كان موجودا باجزائه لكانت حروف
الكلمة التي يتكلم بها باقية في الخارج معا بالضرورة لكن استماعنا وسماعنا لانا ندرك الهيئة
الصورية اي الترتيب الخاص الواقع في حروف الكلمة فلو كانت حروف الكلمة مجتمعة بان لم يكن
سماع زيد مثلا على هذا الترتيب التاليفي الخاص اولى من سماعه على سائر تاليفاتها لم
يسمع الهيئة الصورية لها هذا خلف ويحصل من التموج الحاصل بسبب القرع او القلع

بموج اخر ويحصل منه صوت اخر وهو الصدا واعلم ان الهوا اذا تموج ووقاومه
مصادم كجبل او جدار املس بحيث يصرف هذا الهوا المتموج الى خلف محفوظا فيه
هيئة تموج الهوا الاول حدث من ذلك صوت اخر هو الصدا **قال** ويعرض
له كيفية يتميز يسمى باعتبارها حرفا او مصوتا وصامتا مماثلا ومختلفا بالذات
او بالعرض وينتظم منها الكلام باقسامه ولا يعقل بغيره **اقول** الصوت
يعرض له كيفية يتميز بها عن صوت اخر يشاركه في الحدة والثقل تميزا في المسموع عن
الصوت الطويل والقصير وعن الصوت الملايم وعن الملايم فان كلا منها قد عرض له هيئة
يمتاز بها عن صوت اخر هو مثله في الحدة والثقل لكن ليس تميزا في المسموع لان الطول و
القصر والملايمة وعدم الملايمة ليست مسموعة اما الطول والقصر فلانهما من الكميات
والكميات غير مسموعة واما الملايمة وعدمها فلانهما مطبوعان والحروف اما صوت
وهو الذي يسمى بالعربية حروف المد واللين وهي الالف والواو والياء اذا تولدت من اشباع
ما يناسبها من الحركات المجانسة لها الفتح للالف والضم للواو والكسر للياء كهو وها وهي
ولا يمكن الابتدا بها في تلك الحالة لانها ساكنة ولا يمكن الابتدا بالساكن واما صامت
وهو ما عدا حروف المد واللين مثل الباء والطاء وغيرهما وهو يمكن الابتدا به والصوامت
اما متماثلة كالباء والتاء اذا كانا ساكنين او متحركين بحركتين متماثلتين كالفتحتين او الضمتين
او الكسرتين واما مختلفة والمختلفة اما مختلفة بالذات والحقيقة كالباء والجيم او مختلفة
بالعوارض بان يكون الحرفان من نوع واحد كالجيمين مثلا ويكون احدهما متحركا والاخر
ساكنا او يكون احدهما متحركا بحركة والاخر بحركة غيرها والكلام يتالف من الحروف باقسامه
فان هذه الحروف اذا الفت تاليفا مخصوصا يسمى المالف كلاما وهو مفرد ومولف
والمولف اما خبر او امر ونهي واستفهام وتعجب ونداء وغير ذلك من تقسيماته وغيره من انواع
الكلام مولف من هذه الحروف ولا يعقل كلام غير مولف من الحروف المسموعة هذا هو
عند

عند المعتزلة واما الاشاعرة فانهم قالوا ان الكلام نفسي وهو المعنى القائم
بالنفس الذي هو مدلول المولف من الحروف ولفظي وهو المولف من هذه الحروف
وقولهم لا يعقل كلام غير المولف من الحروف ان اراد به انه لا يتصور مدلول هذه الالفاظ
لا يطلق عليه الكلام فهو نزاع لفظي والحق ان الكلام يطلق على المفهوم القائم بالنفس
كما يطلق على المولف من الحروف كقول الشاعر ان الكلام لفي الفواد وانما جعل اللسان
على الفواد دليلا لكن اطلاق الكلام على المولف من الحروف اشهر من اطلاقه على مدلوله
قال ومنها المطعومات التسعة الحاصلة في تفاعل الملمة في مثلها
اقول من الكيفيات المحسوسة المطعومات التسعة ووجه الانحصار
في التسعة ان الجسم الحامل للطعم اما ان يكون لطيفا او كثيفا او معتدلا بينهما وعلى
كل تقدير من التقادير الثلاثة فالفاعل فيه اما الحرارة او البرودة او الكيفية المتوسطة
بينهما فيكون الحاصل تسعة فالحرارة ان فعلت في اللطيف حدثت الحرافة وفي
الكثيف حدثت المرارة وفي المعتدل حدثت الملوحة والبرودة ان فعلت في اللطيف
حدثت الحموضة وفي الكثيف حدثت العفوصة وفي المعتدل حدثت القبض
والكيفية المتوسطة بين الحرارة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدثت الدسومة
وفي الكثيف حدثت الحلاوة وفي المعتدل حدثت التفاهة والتفاهة على نوعين
احدهما ان لا يكون له طعم حقيقة والثاني ان لا يكون الطعم في الحس فقط ويكون له
طعم في الحقيقة لكن لشدة تكاثفه لا يتحلل منه شي يخالط اللسان ولا يحس بطعم ثم
اذا احتيل في تحليل اجزائه وتلطيفها احس منه بطعم كالنحاس والحديد والنوع الاول
هو التفاهة التي هي عدم الطعوم لا الاول اعلم ان مفردات الطعوم هي هذه التسعة وقد
يجتمع في الجسم الواحد طعمان او اكثر من هذه التسعة اما اجتماع الطعمين كاجتماع
المرارة والقبض في الحضض وتسمى البشاعة وكاجتماع المرارة والملوحة في السبخ وتسمى

الزعفران واما اجتماع الاكثر فكاجتماع المرارة والحرافة والقبض في الباذنجان
قال ومنها المشمومات ولا اسم لانواعها الا من جهة الموافقة والمخالفة
اقول ومن الكيفيات المحسوسة المشمومات وهي الروائح المدركة بالشم ولا
اسما لانواعها الا من جهة الموافقة والمخالفة بان يقال رائحة طيبة ورائحة منتنة
ويختلف ذلك بحسب الاشخاص فان الملايم لشخص قد يكون غير ملايم لغيره قال
والاستعدادات المتوسطة بين طرفي النقيض اقول لما فرغ من مباحث النوع
الاول من الكيفيات شرع في النوع الثاني منها وهي الكيفية الاستعدادية وهي الاستعدادات
المتوسطة بين طرفي النقيض اي الانفعال واللاانفعال على معنى انه استعداد شديد
للانفعال او استعداد شديد للاانفعال والاول يسمى اللاقوة كالممراضية واللين
والثاني يسمى القوة كالمصاحة والصلابة قال والنفسانية حال او
ملكة اقول لما فرغ من النوع الثاني شرع في النوع الثالث وهي الكيفية
النفسانية اي المختصة بذوات الانفس وهي ان كانت راسخة سميت ملكة وان كانت
غير راسخة سميت حالا والاختلاف بينهما بالعوارض المفارقة لا بالفصول لان الكيفية
الواحدة بالشخص قد يكون حالا ثم اذا استحكمت صارت ملكة والامور المختلفة بالفصول
يمتنع ان ينتقل بعضها الى البعض قال ومنها العلم وهو اما تصور او تصديق
جازم مطابق ثابت اقول من الكيفيات النفسانية العلم وهو اما تصور او تصديق
جازم مطابق ثابت واحترز بالجازم عن الظن فانه تصديق غير جازم لان الجازم هو
الذي يمنع احتمال النقيض والظن لا يمنع احتمال النقيض واحترز بقوله مطابق عن الجهل
المركب وبقوله ثابت عن التقليد فانه اراد بالثابت ما يمتنع زواله والتقليد ليس كذلك
واعلم ان العلم يطلق تارة ويراد به حصول صورة الشيء في العقل وهو ينقسم الى تصور مطلق
كتصور الشمس والقمر والعقل والى تصور معه تصديق كما يعلم ان العالم محدث والتصديق

هو

هو الحكم بين الشيئين نفيا او اثباتا ويطلق تارة ويراد به اليقين وهو قسم من
اقسام التصديق لانه تصديق مقيد بالجزم والثبات والمطابقة وهو غير منقسم
الى التصور والى التصديق الجازم المطابق الثابت لان الشيء لا ينقسم الى نفسه والى
امر مباين له فان اراد بالعلم الذي جعل مورد التقسيم العلم بالمعنى الثاني لم يصح التقسيم
وكذا ان اراد به العلم الاول ضرورة خروج الاقسام الاخر عن ذلك وايضا العلم بالمعنى الاول
بالمعنى صح
لم ينقسم الى التصور والى التصديق اللهم الا ان يسمى القسم الثاني بالتصديق وليكن اصطلاحا
على ما انا فعلم ان انقسام العلم الى التصور والى التصديق الجازم المطابق الثابت غير
صحيح ولا يمكن تصحيحه الا ان يقسم المعاني الذهنية الى نفس الادراك والى ما يلحقه ويقسم
ما يلحقه الى ما يجعله محتملا للتصديق والتكذيب والى ما لا يجعله كذلك كالهيئات اللاحقة
به في الامر والنهي والاستفهام والتمني وغير ذلك ويقسم ما يجعله محتملا للتصديق
والتكذيب الى الجازم وغير الجازم والجازم الى المطابق وغيره والمطابق الى الثابت
وغيره ويسمى العقد المشترك بين الادراك والتصديق الجازم المطابق الثابت وهو المعنى
الذهني المتصل بسلب الاقسام التامة بالعلم ويقسم بالتصور والتصديق المذكور الا
ان يقال العلم بمعنى اليقين والتيقن اعم من التصور والتصديق لانا نقول لا نسلم العلم بمعنى
التيقن يعتبر فيه الحكم والجزم والمطابقة والتصور مجرد عنها فلا يكون اعم من التصور
قال ولا يحد اقول لا يحد العلم لانه بديهي التصور
والتحديد انما يكون للكسبي وما ذكروا في معرض التعريف ليس بحد له بل تعريف له بحسب
اللفظ والاشياء البديهية قد يعرف بحسب اللفظ كما اشرنا اليه في صدر الكتاب وكل ما
يجده الانسان من نفسه من هذه الكيفيات غني عن التعريف بالحد والرسم قال
ويقتسمان الضرورة والاكتساب اقول التصور والتصديق يقتسمان الضرورة
والاكتساب اي ينقسم كل منهما الى الضروري والمكتسب ونعني بالتصور الضروري

من نسخة

ما لا يحتاج الى فكر وبالتصديق الضروري ما يكفي في جزم العقل بنسبة احد طرفيه الى الآخر
تصورهما وان كانا او احدهما يتصور بالفكر والمكتسب من كل منهما ما يقابل ضروريه

قال ولا بد فيه من الانطباع في المحل المجرد القابل وحلول المثال مغاير

اقول لا بد في العلم من انطباع صورة مساوية للمعلوم وذلك لانا نحكم على معدوم
ما في الاعيان باحكام وجودية مثل كثير من الاشكال الهندسية المفروضة مما لا يمتنع
ممكنا او ممتنعا وكل ما يحكم عليه بالحكم الوجودي له وجود اذ ليس في الاعيان فهو في
النفس وما في النفس اما نفس حقيقته او مثاله والاول باطل اذ لا حقيقة للشيء المعدوم
في الخارج حتى يحصل في العقل فتعين الثاني قوله في المحل المجرد اشارة الى جواب دخل
مقدر توجيهه ان يقال لو كان العلم عبارة عن انطباع صورة الشيء المعلوم في العالم
لكان كل ما حصل له هذه الصورة كان عالما والتالي باطل فان الجمادات حصل لها صورة
السواد مثلا ولم تكن عالمة بالسواد تقرير الجواب ان يقال العلم عبارة عن انطباع
المعلوم في المحل المجرد والجمادات ليست مجردة فلا يلزم ان تكون عالمة وقوله القابل
يحتمل ان يكون صفة موضحة ويحتمل ان يكون مقيدة وح يكون جوابا لدخل مقدر توجيهه
ان يقال الصورة العقلية المجردة قد يعرض لها صورة المعقولات الاولى التي تعرض لها
المعقولات الثانية فلو كان العلم هو حصول صور المعقولات في المحل المجرد لكان الصورة
العقلية عالمة بالصورة التي تعرض لها تقرير الجواب ان يقال الصورة العقلية وان كانت
مجردة عن المادة لكن غير قابلة للعلم اي لا يكون من شأنها العلم لان من شأنه العلم ينبغي
ان يكون قائما بنفسه والصورة العقلية لا يكون قائمة بنفسها فلا يكون حصول صور
المعقولات فيها علما فلا تكون الصورة عالمة ولو اقتصر على القابل فقط لكان كافيا في الاشارة
الى جواب الدخلين لكن ذكر المجرد ايضا تنبيها على ان العالم لا بد وان يكون مجردا وفي قوله
وحلول المثال مغاير له اشارة الى جواب دخل آخر توجيهه ان يقال لو كان العلم عبارة عن
انطباع

صورة

كصور المعقولات الثانية

انطباع صورة المعلوم في العالم لكان العالم بالحرارة والبرودة والاستدارة حارا
وباردا ومستديرا ولكان العالم بالجبل يلزم ان يكون الجبل بتمامه حاصلا في ذهنه
وكلاهما باطل توجيه الجواب ان يقال العلم ليس عبارة عن حصول ماهية المعلوم في
العالم بل عبارة عن حصول مثال ماهيته في العالم والمثال مغاير في كثير من الاحكام لما
له المثال كما عرفت ذلك في المقصد الاول واذا كان كذلك لم يلزم ان يكون الذهن حارا
باردا ومستديرا وانما يلزم ذلك ان لو كان المنطبع نفس ماهية الحرارة والبرودة
والاستدارة وليس كذلك بل الحاصل مثالها وايضا لا يلزم ان يكون الجبل بتمام ماهيته
حاضرا في الذهن بل يلزم ان يكون مثال تمام ماهيته حاضرا في الذهن ولا امتناع فيه
لا يقال لو كان العلم عبارة عن انطباع صورة المعلوم في العالم يلزم ان يكون علم المجردات
بذواتها وصفاتها كعلمنا بانفسنا وباحوال انفسنا بحصول المثال والصورة فيها
وليس كذلك لانا نقول العلم بالاشياء الخارجة عن المدرك انما يكون بالانطباع لا غير
وح يكون المراد من قوله ولا بد فيه من الانطباع اي لا بد في العلم بالشيء الخارج عن المدرك
من الانطباع واعلم ان العلم الذي يتوقف على الانطباع غير علم الله تعالى فان علمه تعالى
ليس بالانطباع كما سيأتي **قال** ولا يمكن الاتحاد **اقول** ذهب
طائفة الى ان العلم يتحد بالمعلوم عند العلم وذهب طائفة الى ان النفس الناطقة اذا
علمت شيئا اتحدت بالعقل الفعال فقوله ولا يمكن الاتحاد اشارة الى بطلان هذين المذهبين
اي اتحاد الشيء بالشيء غير ممكن لما بينا ان الاثنين لا يتحدان واذا لم يمكن اتحاد الشيء بالشيء لم يمكن
اتحاد العالم بالمعلوم ولا اتحاد النفس الناطقة بالعقل الفعال والذي يخص بعدم اتحاد
العالم بالمعلوم ان العالم اذا علم شيئا فلنفرض انه صار ذلك الشيء المعلوم مثلا اذا علم أ صار
بعينه أ ولا يخ اما ان يكون هو كما كان عند ما لم يعلم أ او بطل منه ذلك وان كان كما كان
فسواء علم أ او لم يعلمها وان كان بطل منه ذلك ولا يخ اما ان يكون ذاته بطل او حالها

فان كان الثاني فالذات باقية فلا يكون اتحادا بل يكون استحالة اي تغيرا من حال
الى حال فان كان الاول في بطل ذاته وحدث شيء اخر ليس انه صار هو شيئا اخر وايضا
اذا علم آ ثم علم ب يكون كما كان عند ما علم آ حتى يكون سواء علم ب او لم يعلم او يصير
شيئا اخر والاول باطل بالضرورة وكذا الثاني والا يلزم ان يكون متجدد الذات في الاستحالة
وعلى التقديرين يلزم عدم الاتحاد والذي يختص بعدم اتحاد النفس الناطقة بالعقل
الفعال ان النفس الناطقة لو اتحدت بالعقل فلا يخلو اما ان يتحد ببعضه او به من
حيث هو فان كان الاول يلزم تجزئة العقل الفعال وان كان الثاني يلزم ان يكون النفس
الناطقة عالمة بجميع المعلومات **قال** ويختلف باختلاف المعقول كالحال
والاستقبال ولا يعقل الا مضافا فيقوى الاشكال مع الاتحاد **اقول** اختلف في ان
العلم هل يختلف باختلاف المعلوم اي تعدد المعلوم يستدعي تعدد العلم به اولا فذهب
المصنف الى انه يختلف باختلاف المعلوم اي العلم الواحد لا يجوز ان يكون علما بمعلومين
وذلك لان العلم عبارة عن حصول صورة المعلوم في العالم وصور الاشياء المتغايرة متغايرة
بالضرورة فحصول صورة ما مغاير لحصول صورة غيرها فالعلم باحد الشيئين مغاير للعلم
بالاخر فلا يكون الواحد علما بمعلومين وذهب اهل السنة الى ان العلم القديم يتعلق
بمعلومات الله تعالى التي لا نهاية لها مع انها واحد واما العلم المحدث فذهب ابو الحسين
الباهلي الى ان العلم الواحد يجوز ان يتعلق بمعلومات كثيرة وحكي عن الشيخ الاشعري ذلك
وانكره الاستاذ ابو اسحق وقال انه ذكره في الالزام على من يقول العلم الواحد يتعلق بمعلومين
وذهب الجبائي الى جواز تعلق العلم الواحد بمعلومين واوجبه لك من اهل السنة
ابو منصور البغدادي وقال القاضي كل معلومين لا ينفك احدهما عن الاخر في العقل يجوز
ان يتعلق بهما علم واحد وكل ما يصح ان يعلم عند الذهول عن شيء اخر فلا يمكن ان يتعلق بهما
علم واحد قوله كالحال والاستقبال اورده مثالا لاختلاف المعلوم واشار به الى بطلان

العلم ص

مذهب

مذهب جماعة من المعتزلة ذهبوا الى ان العلم بالاستقبال علم بالحال عند حضور
الاستقبال وان العلم بان الشيء سيوجد علم بوجوده اذا وجد وهو باطل فان
العلم بان الشيء سيوجد مشروط بعدم الشيء في الحال ووجوده في ثاني الحال
والعلم بان الشيء موجود غير مشروط بالعدم في الحال بل مشروط بالوجود في الحال واحدهما
عن الاخر والعلم لا يعقل الا مضافا الى معلومه فان العلم علم بالشيء لكن لا يكون الاضافة
داخلة في مفهومه ولا نفس مفهومه بل يكون لازمة له فانه عبارة عن حصول
الصورة والصورة انما يكون صورة لشيء فيكون الاضافة الى ذلك الشيء لازمة له
ثم قال المصنف فيقوى الاشكال مع الاتحاد اي اذا كان العلم لا يعقل الا مضافا يقوى
الاشكال عند اتحاد العالم والمعلوم وذلك لان العالم والمعلوم اذا كانا شيئا واحدا
توجه الاشكال بان يقال انتم جعلتم العلم عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم
في العالم فلا يمكن عند اتحاد العالم والمعلوم والا يلزم اجتماع صورتين متساويتين لشيء
واحد ويقوى الاشكال باعتبار لزوم الاضافة اذ العلم بالشيء يستدعي الاضافة
والاضافة لا يتصور الا بين الشيئين فعند اتحاد العالم والمعلوم لا يتحقق الاضافة ولا يتحقق
العلم لانتفاء لازمه الذي هو الاضافة والجواب عن الاشكال الاول ان العلم بالشيء الخارج
عن العالم عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم واما العلم بما هو غير خارج عن
العالم فهو عبارة عن حصول نفسه وعن الثاني ان عند اتحاد العالم والمعلوم يتحقق الاضافة
لتحقق الشيئين احدهما حصول ذلك الشيء اعني وجوده الذي هو العلم والاخر نفس
ذلك الشيء الذي هو العالم والمعلوم ولا شك ان حصول الشيء مغاير للشيء لان الوجود
مغاير للماهية والاضافة تعرض للحصول بالقياس الى الشيء هذا هو التحقيق واعلم ان
العلم الذي يلزمه الاضافة غير علم الله تعالى بذاته فهو نفس ذاته الذي هو عين
وجوده ولا اثنينية فيه حتى يتصور الاضافة بينهما **قال** وهو عرض لوجود

اتحاد ص

انه م

حك فيه اقول علم غير الله تعالى عبارة عن حصول صورة مساوية
للمعلوم اذا كان المعلوم خارجا عن العالم وعن حصول نفس المعلوم اذا لم يكن خارجا في
العلم بالاشيا الخارجة عن المدرك صورة وحصول تلك الصورة واضافة الصورة
الى الشي المعلوم واضافة الحصول الى نفس ذلك الشي ولا شك ان الاضافة في جميع
الصور عرض لانها تكون موجودة في موضوع واما نفس حقيقة الشي في العلم بالاشيا
الغير الخارجة عن العالم فتكون جوهرا ان كان المعلوم ذات العالم لانه ح تكون تلك الحقيقة
موجودة لا في موضوع ضرورة كون ذات العالم كذلك وعرضا ان كان المعلوم احوال
ذاته لانه ح تكون تلك الحقيقة قائمة بذات العالم فتكون عرضا واما الصورة بالعلم بالاشيا
الخارجة عن العالم فان كانت صورة العرض بان يكون المعلوم عرضا فهو عرض بلا شك ضرورة
صدق حد العرض عليه فانها تكون موجودة في موضوع وان كانت صورة لجوهر بان يكون المعلوم
جوهرا فعرض ايضا لكن فيه شبهة اما انه عرض فلصدق حد العرض عليه واما الشبهة
فلان المعقول الذي هو جوهر جوهريته صفة ذاتية لماهيته من حيث هي جوهر
وماهيته من حيث هي محفوظة في الصورة العقلية لان انتساب الماهية الى الوجود
الذهني والى الوجود الخارجي لا يوجب الاختلاف في نفس الماهية واذا كانت ماهية
المعقول محفوظة في الصورة العقلية والماهية من حيث هي اذا انها جوهر يكون
صورة العقلية ايضا جوهرا فلا تكون عرضا اذ يمتنع ان يكون الشي الواحد بعينه جوهرا
وعرضا والجواب انا لا نم ان الماهية من حيث هي محفوظة في الصورة العقلية قوله لان
انتساب الماهية الى الوجود الذهني والى الوجود الخارجي لا يوجب الاختلاف في نفس
الماهية فلا نسلم ذلك لكن لا نم ان المنتسب الى الوجود الذهني اعني الصورة العقلية
هو ماهية المعقول بل شبحها ومثالها والشبح والمثال للشي مغاير لذلك الشي وان كان
مطابقا له على معنى ان الحاصل من الشي في العقل هو عين الشبح واذا كانت الصورة العقلية
مغايرة

مغايرة لماهية المعقول لا يلزم من جوهرية ماهية المعقول جوهرية الصورة العقلية
فلا يكون الشي الواحد بعينه جوهرا او عرضا واما الحصول سوا كان حصول صورة الشي
المعلوم او حصول نفس الشي المعلوم فهو من حيث انه حصول شي ليس بجوهر ولا عرض
اذ لا يصدق عليه بهذا الاعتبار حصول الشي لا ماهية ذات حصول وباعتبار ان الحصول
ايضا في نفسه مفهوم يعرض له وجود في العقل يكون عرضا لانه ح يصدق عليه حد
العرض اذ يصدق عليه انه موجود في موضوع وانما طولنا الكلام في هذا الموضع وبسطنا
القول بالعرض بالتعرض للمفهومات الحاصلة في العلم لان الملزمين للتعرض لهذا البحث
زعموا ان العلم عرض واحتجوا على عرضية الصورة العقلية لا على عرضية حصولها الذي
هو العلم وفرق بين حصول الصورة ونفس الصورة لان حصول الصورة وجودها وفرق بين
الشي ووجوده لما عرفت ان وجود الشي زائد عليه سوا كان ذهنيا او خارجيا فوجب
بسط القول فيه ليندفع به الحيرة الحاصلة للمستفيدين بسبب مطالعة الكتب المتعرضة
لهذا البحث قال وهو فعلي وانفعالي وغيرهما اقول العلم اما فعلي
او انفعالي او غيرهما اما العلم الفعلي فهو ان يسبق صورة المعلوم الى العالم فتصير تلك
الصورة العقلية سببا لوجود المعلوم في الاعيان كما نعقل شكلا ثم نجعله موجودا واما
الانفعالي فهو ان يستفاد الصورة العقلية من الموجود في الاعيان كما نستفيد
صورة السما من السما واما غيرهما فعلم الله تعالى فانه عبارة عن ذاته وكعلم الله تعالى بالموجودات
فانه عبارة عن وجوداتها العينية الصادرة منه قال وضروري اقسامه ستة
ومكتسب اقول العلم ينقسم الى الضروري وكسبي وقد مر تفسيرهما والضروري ستة
اقسام بديهيات ومشاهدات ومجربات وحدسيات ومتواترات وقضايا
قياساتها معها وذلك لان العقل اما ان لا يحتاج في الحكم الى اعانة الحس او يحتاج
والاول لا يخ اما ان لا يحتاج الى وسط بين طرفي الحكم او يحتاج والاول هو البديهيات

والثاني لانه اما ان يكون ذلك الوسط حاصلا بالاكتساب اولا والثاني قضايا قياساتها
معها والاول لانه اما ان يحصل بسهولة اولا والثاني لا يكون من الضروريات والاول هو الحدسيات
هذا اذا لم يحتج العقل في الحكم الى اعانة الحس اما اذا احتاج الى اعانة الحس فلانه اما ان يكون
الحس حس السمع بان سمع الخبر الدال على مدلوله او غيره والاول هو المتواترات والثاني لا
يخ اما ان يحتاج الى تكرار الحس به وهو المجربات اولا وهو المشاهدات فالبديهيات هي
التي يقتضيها العقل عند تصور حدودها من غير استعانة بشيء اخر ومن البديهيات
ما هو جلي للكل لظهور تصور حدوده ومنه ما فيه خفاء وافتقر الى تامل بسبب خفاء
تصور حدوده فانه اذا خفي التصور خفي التصديق وهذا القسم واضح بالنسبة الى الاذهان
المشتعلة النافذة في التصور والمشاهدات ما يستفيد التصديق بها من الحس الظاهر
وتسمى محسوسات مثل حكمنا بوجود الشمس او الحس الباطن وتسمى قضايا اعتبارية مثل حكمنا
بان لنا فكرة وان لنا خوفا وغضبا والمجربات قضايا واحكام تابعة لمشاهدات متكررة
يحتاج الى قياس خفي وهو ان يعلم ان الوقوع المتكرر على نهج واحد لا يكون اتفاقيا
كحكمنا بان شرب السقمونيا مسهل والحدسيات قضايا مبدأ الحكم بها حدس قوي
من النفس فزال معه الشك فاذعن لها الذهن مثل حكمنا بان نور القمر مستفاد من الشمس
والمتواترات قضايا تسكن اليها النفس سكونا تاما يزول معه الشك لكثرة الشهادات
مع امكانه بحيث تزول الريبة عن وقوع تلك الشهادات على سبيل تواطئهم على
الكذب مثل حكمنا بان مكة موجودة والقضايا قياساتها معها هي قضايا انما الحكم بها
بسبب وسط لا يعزب عن الذهن عند اخطار حديها المطلوب بالبال مثل حكمنا بان
الاثنين نصف الاربعة **قال** ر واجب وممكن **اقول** العلم ينقسم
الى واجب وممكن فالواجب كعلم الله تعالى بذاته لانه نفس ذاته والممكن ما عداه من العلوم
قال وهو تابع بمعنى اصالة موازنه في التطابق فزال الدور **اقول**

العلم تابع للمعلوم على معنى ان العقل اذا اعتبر مطابقة العلم والمعلوم حكم باصالة الموا زنه
اي معلوم العلم في هذا التطابق اي حكم بان المعلوم اصل في المطابقة والعلم تابع له وحكاية
عنه فعلى هذا التقدير يجوز تاخر المعلوم الذي هو الاصل في التطابق عن العلم الذي هو
تابع له في التطابق وحكاية عنه فان الحكاية يجوز تقدمه على المحكي فقوله فزال الدور الوارد
على تقدير تفسير التابع بالمتاخر زمانا او بالمستفاد ولان العلم لو كان تابعا والتابع على التقدير
متاخر عن المتبوع فيلزم تاخر كل نوع من العلم عن معلومه لكن نوع من العلم فعلي وهو موجب
لوجود المعلوم فيكون متقدما على وجود المعلوم الذي هو متقدم على العلم التابع له فيلزم
تقدم كل منهما على الاخر فيلزم الدور ولما زال الدور على تقدير تفسير التابع بما ذكرنا ولانه
ح لا يلزم ان يكون العلم متاخرا عن المعلوم فلا يلزم تقدم كل واحد من العلم والمعلوم على الاخر
فلا يلزم الدور **قال** ولا بد فيه من الاستعداد اما الضروري فبالحواس واما الكسبي
فبالاول **اقول** الانسان في مبداء الفطرة خال عن العلوم لكن قابل له والا لما حصل له
اصلا واذا كان قابلا له فلو كان شرائط حصول العلم باسرها حاصلة في مبدا الفطرة
لكانت العلوم حاصلة في مبدا الفطرة لان المبدا الفاعلي الذي يخرج كل ما بالقوة الى الفعل
موجود دائما فلو كانت الشرائط حاصلة باسرها لزم تحقق جميع ما يتوقف عليه العلوم في مبدا
الفطرة فيحصل جميع العلوم في مبدا الفطرة لكن ليس كذلك فعلم ان شرائط حصول العلم
لا يكون حاصلة في مبدا الفطرة فلا بد من حصولها شيئا فشيئا وهو المعني بالاستعداد
اما العلم الضروري فشرائطه هي الاحساس بجزئيات المحسوسات بواسطة الحواس فانا
اذا احسسنا بجزئيات تنبهنا لمشاركات بينها ومباينات فيحصل هنا علوم ضرورية
واما الكسبي فاستعداده انما يحصل بواسطة الاول اي الضروري بان ينتهي اليه اما
التصورات الكسبية فالحد والرسم واما التصديقات الكسبية فالقياسات المستندة
الى المقدمات الضرورية اما ابتداء او بوسط **قال** وباصطلاح يفارق الادراك

اي الدور صح

اما ورود الدور على تقدير تفسير التابع بالمتاخر زمانا او بالمستفاد صح

مغايرة الجنس للنوع وباصطلاح آخر مغايرة النوعين **اقول** الادراك يطلق
على معنيين باصطلاحين الاول هو ان يكون حقيقة الشيء حاضرة بنفسها او بمثالها عند
المدرك يشاهدها ما به يدرك سواء كان ما به الادراك ذات المدرك او آلته وسواء كان
المثال منتزعا من امر خارجي او حاضرا ابتداء وسواء كان منطبعا في ذات المدرك او في آلته
او كان حاضرا من غير انطباع في شيء والثاني هو الاحساس فقط والعلم عبارة عن حصول
صورة المعقول عند العاقل فيكون العلم نوعا من الادراك بالاصطلاح الاول وهو التعقل
فعلى هذا الادراك يفارق العلم مفارقة الجنس للنوع وعلى الاصطلاح الثاني يكون الادراك
مباينا للعلم فيفارق العلم مفارقة النوعين **قال** وتعلقه على التمام بالعلة يستلزم
تعلقه كذلك بالمعلول **اقول** تعلق العلم بالعلة اما بماهيتها من حيث هي هي لا باعتبار
آخر وتعلق العلم بالعلة من حيث هي هي لا يستلزم تعلق العلم بالمعلول اصلا اللهم الا ان
يكون المعلول لازما بينا لماهية العلة بمعنى انه يلزم من تصور ماهية العلة تصور ماهية
المعلول فح يكون تعلق العلم بماهية العلة من حيث هي هي يستلزم تعلق العلم بالمعلول واما
بماهيتها من حيث هي مستلزمة للمعلول لا باعتبار آخر وهو علم ناقص بالعلة وتعلقه
بالعلة على هذا الوجه يستلزم تعلقه بالمعلول لا مطلقا بل من حيث هو لازم وهو علم
ناقص بالمعلول واما بماهيتها ولوازمها وعوارضها وملزوماتها ومعروضاتها وما لها في
نفسها وما لها بالقياس الى غيرها وهذا علم تام بالعلة وتعلق العلم بالعلة على هذا الوجه
التام يستلزم تعلق العلم بالمعلول كذلك اي على هذا الوجه التام فان المعلول ولوازمه
من لوازم العلة **قال** ومراتبه ثلث **اقول** مراتب العلم ثلث الاولى
كونه بالقوة المحضة وهو عدم العلم عما من شانه العلم الثانية العلم الاجمالي وهو كمن علم
مسئلة ثم غفل عنها ثم سئل عنها فانه يحضر الجواب في ذهنه ولكن ذلك بالقوة المحضة
وان عنده حالة بسيطة هي مبدأ تفاصيل تلك المسئلة فلم يكن علما بالقوة من كل وجه بل هي

بالفعل

بالفعل من وجه وبالقوة من وجه آخر الثالثة العلم التفصيلي وهو ان يعلم الاشياء متمايزة
في العقل منفصلة بعضها عن البعض **قال** وذو السبب انما يعلم به كليا
اقول اي العلم بذي السبب لا يحصل الا بالعلم بسببه كليا اما ان العلم بذي السبب
لا يحصل الا من العلم بسببه فلان ذا السبب ممكن بالضرورة وكل ممكن اذا نظر اليه من
حيث هو هو مع قطع النظر عن سببه امتنع الجزم برجحان احد طرفيه على الاخر واذا التفت
الى وجود سببه وحدث وجوده وجب او جاعلي على عدمه لحكمت بوجوده حكما قطعيا فثبت
ان ذا السبب اذا التفت اليه مع قطع الالتفات عن سببه امتنع لنا الحكم بوجوده
جزما وانه اذا التفت الى وجود سببه حكمت جزما بوجوده ولا نعني بقولنا ان ذا السبب
لا يعلم الا بالعلم بسببه الا هذا المعنى واما انه يعلم كليا اي يعلم على وجه يكون بتصوره غير مانع
من وقوع الشركة فيه فلان الالف اذا كان موجبا للباء مثلا فمن استدل من العلم بوجود الالف
على العلم بوجود الباء فقد حصل له عند هذا الاستدلال العلم بالباء وهو كلي والعلم
بصدوره من الالف وهو ايضا كلي لان صدور شيء عن شيء بنفس تصوره غير مانع من الشركة
وتقييد الكلي بالكلي كلي لما عرفت في المقصد الاول **قال** والعقل غريزة يلزمها
العلم بالضروريات عند سلامة الالات ويطلق على غيره بالاشتراك **اقول** اراد
ان يشير الى مفهوم العقل فعرفه بانه غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الالات
اي القوى التي يدرك بها النفس المحسوسات الظاهرة والباطنة وقد يطلق لفظ العقل
على غير هذا المعنى على سبيل الاشتراك اللفظي فانه يقال للجوهر المجرد الذي لا يتعلق
بالجسم تعلق التدبير والتصرف ولقوى النفس الانسانية التي بحسب تكميل جوهرها
فمنها قوة استعدادية وهي التي من شانها المعقولات الاولى وتسمى عقلا هيولانيا
تشبيها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها وهي
حاصلة لجميع افراد الانسان في مبدأ فطرتهم ومنها قوة اخرى يحصل لها عند حصول

المعقولات الاولى لها فتهيأ لاكتساب النظريات اما بالفكرة او بالحدس ويسمى
عقلا بالملكة وبعد قوة اخرى وهي التي لها ان تحصل المعقول المكتسب المفروغ منه كا
لمشاهدة متى شاءت من غير افتقار الى اكتساب ويسمى عقلا بالفعل ويقال لحصول المعقولات
بالفعل مشاهدة متمثلة في الذهن عقل مستفاد ويقال للقوة التي بها تستفيض النفس
المعقولات من مباديها العالية عقل نظري وللقوة التي بها تحصل احوال البدن عقل
عملي. قال والاعتقاد يقال لاحد قسميه فيتعاكسان في العموم والخصوص
ويقع فيه التضاد بخلاف العلم والسهو عدم ملكة العلم وفرق بينه وبين النسيان والشك
تردد الذهن بين الطرفين وقد يصح تعلق كل من الاعتقاد والعلم بنفسه وبالاخر متغاير
الاعتبار لا الصور والجهل بمعنى يقابلهما وباخر قسيم لاحدهما والظن ترجيح احد الطرفين
وهو غير اعتقاد الرجحان ويقبل الشدة والضعف وطرفاه علم وجهل. اقول الاعتقاد
يطلق على التصديق مطلقا اعم من ان يكون جازما او لا مطابقا او غير مطابق ثابتا او
غير ثابت وهذا اشهر او مشهور وقد يقال لاحد قسمي العلم اعني التصديق الجازم المطابق
الثابت الذي قد بين ان العلم ينقسم اليه والى التصور فيتعاكس العلم والاعتقاد في
العموم والخصوص بيان ذلك ان الاعتقاد بالمعنى الاول اعم من العلم اذ يصدق على الظن
والجهل المركب والتقليد بخلاف العلم وبالمعنى الثاني اخص من العلم اذ العلم يصدق على التصور
بدون الاعتقاد فيتعاكس العلم والاعتقاد بحسب الاصطلاحين اي بحسب الاصطلاح
الاول الاعتقاد اعم من العلم وبحسب الاصطلاح الثاني بالعكس اي العلم اعم منه هذا
ما توهمته من كلامه وهو لا يخلو عن تعسف والاعتقاد اذا كان بالمعنى الاول يجوز ان يقع التضاد
فيه والتضاد انما يقع فيه بان يكون احدهما متعلقا بالايجاب والاخر بالسلب على معنى
انه تارة يتعلق بالايجاب وتارة بالسلب بالنسبة الى قضية واحدة بخلاف العلم فانه
لا يمكن ان يقع فيه التضاد بالمعنى المذكور اذ يشترط فيه المطابقة فلو تعلق بالايجاب

ان يقع

امتنع

امتنع تعلقه بالسلب وبالعكس والسهو عدم ملكة العلم وهو ان لا تصير العلم
ملكة للنفس وقد يفرق بينه وبين النسيان بان السهو زوال الصورة عن المدركة
مع حفظه في الحافظة والنسيان زوالها عن المدركة والحافظة جميعا والشك تردد
الذهن بين طرفي الايجاب والسلب من غير ترجيح احدهما على الاخر والاعتقاد والعلم
يصح تعلق كل منهما بجميع الاشياء فيصح تعلق كل منهما بنفسه وبالاخر اي يصح تعلق العلم
بالعلم وتعلق الاعتقاد بالاعتقاد وتعلق الاعتقاد بالعلم وتعلق العلم بالاعتقاد واذا
تعلق كل من الاعتقاد والعلم بنفسه يتغاير الاعتبار لا الصور اي العلم المتعلق لا
يكون له صورة مغايرة للعلم لكن يغاير له بالاعتبار اي العلم بالعلم عين العلم بالحقيقة و
مغاير له باعتبار انه تعلق بالعلم وكذا الاعتقاد اذا تعلق بنفسه والجهل يطلق على
معنيين احدهما البسيط وهو عدم العلم او الاعتقاد عما من شانه ان يكون عالما او معتقدا
وبهذا المعنى يقابل العلم والاعتقاد تقابل العدم للملكة والثاني المركب وهو اعتقاد
الشيء على خلاف ما هو عليه مع اعتقاد انه لا يمكن الا كذلك وبهذا المعنى قسم من الاعتقاد
وانما سمي مركبا لتركبه من اعتقادين والظن ترجيح احد طرفي الايجاب والسلب ترجيحا
لا يمنع النفس معه عن الطرف الاخر وهو غير اعتقاد الرجحان فان رجحان الشيء غير
اعتقاد رجحانه والظن هو الاول لا الثاني والظن قابل للشدة والضعف فان بعض الظنون
اقوى من بعض وذلك لان للترجيح مراتب واقعة بين الطرفين شدة في الغاية وضعف
في الغاية فطرفا الظن العلم الذي لا مزية لترجحه والجهل البسيط الذي لا ترجيح معه
قال وكسبي العلم يحصل بالنظر مع سلامة جزئيه ضرورة ومع فساد احدهما
قد يحصل ضده. اقول لما كان العلم قسمين ضروري وكسبي والضروري انما يحصل
من غير اكتساب والكسبي انما يحصل بالاكتساب اراد ان يشير الى ما يكتسب منه وكيفية
الاكتساب منه فقال وكسبي العلم يحصل بواسطة النظر والنظر يفيد كسبي العلم بالضرورة اذا

كان جزآه اعني المادة والصورة صحيحين والنظر ترتيب امور معلومة ليتوصل بها الى
تحصيل مجهول والترتيب هو ان يجعل الامور المتكثرة بحيث يطلق الواحد اذا كان لبعض
اجزائه نسبة الى البعض في التقدم والتاخر وهذا رسم بخواص ماخوذة من العلل الاربع
فقوله ترتيب امور خاصة ماخوذة من الصورية وهو الهيئة الحاصلة للامور عند الاجتماع
والمادية وهي الامور المعلومة ومن الفاعلية اذ الترتيب لا بد فيه من مرتب وهو العقل
ههنا وقوله ليتوصل بها الى تحصيل مجهول والترتيب هو ان يجعل الامور المتكثرة بحيث
يطلق الواحد اذا كان لبعض اجزائه نسبة الى البعض في التقدم والتاخر وهذا رسم بالخواص
ماخوذة من العلل الاربع فقوله ترتيب امور خاصة ماخوذة من الصورية وهو الهيئة
الحاصلة للامور عند الاجتماع والمادية وهي الامور المعلومة ومن الفاعلية اذ الترتيب
لا بد فيه من مرتب هو العقل ههنا وقوله ليتوصل بها الى تحصيل مجهول خاصة ما خوذة
من العلة الغائية وهي تحصيل المجهول ومادة النظر الجنس والفصل والخاصة والعرض
العام في التصورات والمقدمات في التصديقات وصورته الهيئة الحاصلة من اقتران
الجنس والفصل والخاصة والعرض العام في التصورات والترتيب والاقتران الواقع
المقدمات في التصديقات والنظر يحصل العلم به اذا كان جزآه صحيحين وحصول
العلم ضروري عند سلامة جزئيه لانا متى تصورنا جنس الشيء وفصله تصورا مطابقا وركبنا
الجنس والفصل تركيبا صحيحا حصل تصور المحدود بالضرورة وكذا اذا اعتقدنا
الملازمة بين الامرين واعتقدنا معه وجود الملزوم او عدم اللازم علمنا من الاول وجود
اللازم ومن الثاني عدم الملزوم وبيان صحة جزئي النظر يتكفل علم المنطق واذا كان احد جزئي
النظر او كليهما غير صحيح لا يحصل العلم به واختلفوا في انه هل يحصل به ضد العلم اي
الجهل اذا كان احد جزئيه فاسدا ام لا والحق انه قد يحصل به ضده وقيل لا يحصل مثلا
اذا كانت صورة القياس صحيحة وكبراه فاسدة كما اذا قيل كل انسان حيوان وكل حيوان حجر

فانه

فانه ينتج كل انسان حجر ففي مثل هذه الصورة يحصل به الجهل **قال**
وحصول العلم من الصحيح واجب **اقول** اختلفوا في ان حصول العلم بالنتيجة
عن النظر الصحيح هل هو واجب ام لا فذهب الاشاعرة الى ان النظر الصحيح يعد الذهن
والنتيجة تفيض عليه عقيبه عادة فان الله تعالى اجرى عادته بخلق العلم بالنتيجة
عقيب النظر الصحيح وذهب الحكماء الى ان النظر الصحيح يعد الذهن والنتيجة تفيض
عليه من المبادي العالية وجوبا وذهبت المعتزلة الى ان النظر يولدها في الذهن على
معنى ان وجود النظر يوجب وجود [النتيجة صح] كحركة اليد فان وجودها يوجب وجود حركة الخاتم
واختار المصنف ان حصول العلم بالنتيجة عن النظر الصحيح واجب ولم يتعرض بالافاضة
والتوليد واحتج الاشاعرة بان العلم الحادث بالنتيجة امر ممكن والله تعالى قادر على كل
الممكنات فاعل لجميعها ابتداء بالاختيار فلا يكون صدور العلم بالنتيجة عنه واجبا بل
واقعا عادة والمعتزلة لما اعتقدوا اسناد افعال الحيوانات الى انفسها لا الى الله
تعالى منعوا استدلال الاشاعرة والدليل على ان حصول العلم بالنتيجة عن النظر الصحيح
واجب انه متى حصل عند العقل العلم بالمقدمتين المشتملتين على شرائط الانتاج لزم العلم
بالنتيجة سواء فرضت هناك عادة اولا **قال** ولا حاجة الى المعلم نعم لا بد من
الجزء الصوري ويشترط عدم الغاية وضدها وحضورها **اقول** النظر الصحيح كاف [في]
في معرفة الله تعالى ولا حاجة الى المعلم خلافا للحنابلة [للملاحدة صح] لنا انه متى حصل العلم بان العالم
ممكن وكل ممكن له مؤثر حصل العلم بان للعالم مؤثرا سواء كان هناك معلم او لا والملا[حدة]
يعترفون باستلزام مقدمات اثبات الصانع لنتائجها لكن يقولون هذا وحده لا
يجزي ولا يحصل به النجاة الا اذا اتصل به تعليم لقول النبي عليه السلام أُمرتُ ان
أُقاتلَ الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وكثير من الناس كانوا قائلين بالتوحيد لكنهم لما لم
ياخذوا ذلك منه ما كان يقبل قولهم وقالوا لو كان العقول كافية لما [illegible] العرب

نحن نثبت الصانع بعقولنا ونعرف توحيده ولا نحتاج فى ذلك اليك والحق ان
التعليم فى العقليات ليس بضرورى والانبيا جاؤوا لتعليم المنقولات فوكه نعم لابد
من الجزء الصورى لا حاجة فى المعرفة الى المعلم بل يكفى فيها النظر لكن لابد فى النظر من
الجزء الصورى اى لابد بعد استحضار المقدمتين من ملاحظة الترتيب والهيئة
العارضين لهما لتحصيل العلم بالنتيجة اذ لو لم يحتج الى ملاحظة الترتيب والهيئة لحصلت
العلوم الكسبية لجميع العقلاء ولتساوت الاشكال فى الجلاء والخفاء وذلك
باطل وشرط النظر عدم الغاية اى عدم العلم بالمطلوب فان العلم بالمطلوب هو غاية
النظر وانما اشترط ذلك لئلا يلزم تحصيل الحاصل وايضا شرط النظر عدم ضد الغاية
اى عدم الجهل المركب بالمطلوب الذى هو ضد العلم بالمطلوب الذى هو الغاية وانما
اشترط ذلك لان الجهل المركب بالمطلوب الذى هو صارف عن النظر كالامتلاء الصارف
عن الاكل ومنهم من قال انما اشترط ذلك لان اجتماع النظر والجهل المركب فى واحد بعينه
ممتنع لانه كاجتماع النقيضين والضدين وذلك لان النظر يجب ان يكون مقارنا للشك
والجهل المركب مقارن للجزم واجتماعهما اجتماع النقيضين وهو ممتنع وامتناع اجتماع
اللازمين اعنى الشك والجزم يوجب امتناع اجتماع الملزومين اعنى النظر والجهل المركب
والاول اصح لان النظر لا يجب ان يكون مقارنا للشك فان كثيرا من الناس يعرفون الا شيا
بالنظر من غير سبق الشك وايضا يشترط حضور الغاية اى يشترط فى العلم بالمطلوب من
وجه لامتناع طلب المجهول **قال** والوجوب ما يتوقف عليه العقليان وانتفا
ضد المطلوب على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا **اقول** اختلفوا فى ان وجوب
النظر فى معرفة الله تعالى بحسب العقل ام بحسب الشرع فذهب المعتزلة الى الاول
والاشاعرة الى الثانى واختار المصنف الاول واحتج عليه بوجهين الاول ان شكر الله المنعم
واجب عقلا لان نعمة على العبد كثيرة وشكر المنعم واجب عقلا ودفع الخوف عن النفس

اى ص

النظر صح

واجب عقلا وشكر الله تعالى ومعرفته تعالى يكون واجبة عقلا لان ما يتوقف
عليه الواجب العقلى فهو واجب عقلا ومعرفته تعالى لا تتم الا بالنظر فيكون النظر
فى معرفة الله تعالى واجبا عقلا والى هذا الدليل اشار بقوله ولوجوب ما يتوقف عليه
العقليان كان التكليف به اى بوجوب المعرفة التى يتوقف عليه العقليان اى شكر
الله تعالى ودفع الخوف اللذان هما واجبان عقليان بحسب العقل كان التكليف بالنظر عقليا
ضرورة توقف المعرفة عليه الثانى ان النظر واجب بالاتفاق فوجوبه اما عقلى او شرعى
والثانى منتف على تقدير ثبوته والبه الاشارة بقوله انتفا الضد المطلوب على تقدير
ثبوته اى ولانتفا الوجوب الشرعى الذى هو ضد المطلوب اعنى الوجوب العقلى على
تقدير ثبوته فتعين الاول والبه اشار بقوله كان التكليف به عقليا وانما قلنا ان
الثانى منتف على تقدير ثبوته لانه لو كان بالشرع لتوقف على العلم بصدق الرسول
والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر وللمكلف ان لا ينظر حتى يعرف وجوبه عليه
ووجوبه عليه لا يستند الى الرسول لعدم العلم بصدقه فيلزم انتفاء وجوب
النظر على تقدير ثبوته وما يلزم انتفاؤه على تقدير ثبوته كان منتفيا وللاشاعرة
ان يقولوا على الاول لا نسلم ان شكر الله تعالى ودفع الخوف واجب عقلا وعلى تقدير
وجوبهما عقلا لا نسلم توقفهما على المعرفة المستفادة من النظر بل يكفى فيهما المعرفة
السابقة على النظر الذى هو شرط الناظر وعلى تقدير توقفهما عقلا على معرفة غير
المعرفة السابقة فلا نسلم ان المعرفة متوقفة على النظر وانما يلزم ذلك ان لو كان طريق
العرفان منحصرا فى النظر وهو ممنوع لجواز العرفان بغير النظر وعلى تقدير توقف المعرفة
على النظر فلا نسلم ان ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب وانما يلزم ذلك ان لو استحال
التكليف بالمحال وهو ممنوع وعلى الثانى انه يجوز ان ينظر المكلف من غير ان يعرف
وجوب النظر فيعرف صدق النبى فيستند وجوب النظر اليه فلا يلزم انتفاؤه على تقدير

ثبوته وايضا يلزم تعين هذا الدليل ايضا وجوب النظر على تقدير ثبوته بحسب
العقل لان وجوب النظر وان كان عقليا فهو كسبي فللمكلف ان لا ينظر حتى يعرف
وجوبه ولا يعرف وجوبه الا بالنظر فله ان لا ينظر فيلزم افحامه على تقدير ثبوته بحسب
العقل وما قيل ان وجوب النظر وان كان نظريا لكنه يكون نظريا بالقياس فلا يكون
للمكلف ان يمتنع عن النظر فباطل اذ لا نم ان وجوب النظر من نظري القياس لما عرفت
من بطلان مقدماته واحتج الاشاعرة على ان شكر المنعم ليس بواجب عقلا بالنقل و
العقل اما النقل فلقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى التعذيب مطلقا
الى بعثة الرسول فلو كان الوجوب بحسب العقل لما نفى التعذيب قبل البعثة اما العقل
فلان شكر المنعم لو وجب عقلا فان كان لا لفايدة يلزم العبث وهو غير جايز عقلا
وان كان لفايدة فاما للمشكور وهو باطل لتعاليه عنها او للشاكر اما في الدنيا وانه مشقة
بلا حظ او في الاخرة ولا استقلال للعقل فيها قيل فايدته اجلية وهو دفع خوف ضرر
العقاب في الترك اجيب بان الشكر قد يتضمن خوف ضرر العقاب لاحتمال ان لا يقع لائقا و لا
به كالاستهزاء بمقارة الدنيا بالنسبة الى خزاين رحمته ونعمته لانه تصرف في ملك الغير
قيل ينقض هذا الدليل بالوجوب الشرعي اجيب بان الوجوب الشرعي لا يستدعي فايدة وعلى
تقدير استدعاء الفايدة تكون الفايدة في الاخرة وللشرع استقلال فيها **قال**
وملزوم العلم دليل والظن امارة وبسايطه عقلية ومركبه لاستحالة الدور وقد يفيد
اللفظي القطعي ويجب تاويله عند التعارض **اقول** اراد ان يشير الى ما يتعلق
به النظر اعني التصديقات الموصلة الى تصديق اخر ايضا لاقربها وهي الحجة وهي ان كان
ملزوما للعلم بالصحة يسمى دليلا وان كان ملزوما للظن بها يسمى امارة وبسايط الدليل
اي مقدماته التي تتالف منها الدليل فانها وان كانت مركبة في انفسها لكن يكون كل منها
بالنسبة الى الدليل المولف منها بسيط اما عقلية صرفة او مولفة من العقلي والسمعي مثال

العقلي الصرف قولنا العالم ممكن وكل ممكن له موثر ومثال المركب من العقلي والسمعي
قولنا الوضوء عمل لا يصح الا بالنية لقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات واما السمعيات
الصرفة فمحال لاستلزامها الدور لان السمعيات الصرفة لا تفيد الا بعد العلم بصدق
الرسول والعلم بصدق الرسول لا يستفاد من العقل على ذلك التقدير والا لم يكن
عقلية صرفة بل لا بد وان يستفاد من السمع فيتوقف افادة السمعيات الصرفة على
العلم بصدق الرسول والعلم بصدق الرسول على افادة السمعيات الصرفة فيلزم الدور
وهو محال هذا اذا اريد بالسمعيات الصرفة ما لا يكون مقدماته التي يتالف منها ابتداء
عقلية ولا ينتهي الى مقدمة عقلية واذا اريد بالسمعيات الصرفة ما لا يكون مقدماته التي
يتالف منها ابتداء عقلية دون ما ينتهي اليه فجاز تركبه من السمعيات الصرفة مثل قولنا
تارك الامر عاص لقوله تعالى افعصيت امري وكل عاص يستحق النار لقوله ومن يعص الله
ورسوله فان له نار جهنم وقيل ان الدليل اللفظي لا يفيد القطع اي اليقين لتوقفه على
عصمة رواة مفردات تلك الالفاظ وتصريفها واعرابها وعدم الاشتراك والمجاز والتخصيص
والاضمار والنقل والنسخ والمعارض العقلي الذي لو كان لرجح وهذه الامور ظنية فما يتوقف
كيف لا يكون ظنيا واختار المصنف انه يفيد القطع لان كثيرا من الدلائل اللفظية يعلم
اندفاع هذه المفاسد عنها فيفيد القطع واذا وقع التعارض بين الدليلين العقلي و
السمعي وجب تاويل السمعي بما لا يكون مخالفا للعقل لانه يمتنع الجمع بينهما والا يلزم اعتقاد
وقوع النقيضين ويمتنع تركهما والا يلزم القدح في جميع العلوم ويمتنع ترجيح السمعي
اذ ترجيحه يفضي الى القطع فيه وذلك لان ترجيحه يقتضي القدح في العقل الذي هو
اصل السمعي وقدح الاصل يستلزم قدح الفرع **قال** وهو قياس وقسيماه
فالقياس اقتراني واستثنائي والاول باعتبار الصورة القريبة اربعة والبعيدة اثنان
وباعتبار المادة القريبة خمسة والبعيدة اربعة والثاني متصل نتيجته امران وكذا غير

الحقيقي من المنفصل ومنه حقيقية والاحتراز يفيد ان الظن وتفاصيل
هذه الاشيا مذكورة في غير هذا الفن **اقول** الدليل ثلثة اقسام قياس
واستقراء وتمثيل واليه اشار بقوله وهو قياس وقسيماه اي قسيمي القياس اعني
الاستقراء والتمثيل ووجه الحصر في الثلاثة ان الدليل وما يلزمه اعني المطلوب لابد
وان يكون بينهما مناسبة ضرورة والا امتنع ان يستلزم احدهما الاخر ولانح اما ان
يستدل بالكلي على الجزئي وهو التمثيل والقياس قول مولف من قضايا متى سلمت
لزم عنه لذاته قول اخر وهو اقتراني ان لم يكن النتيجة ولا نقيضها مذكورا فيه بالفعل
كقولنا كل انسان حيوان وكل حيوان جسم فكل انسان جسم واستثنائي ان كانت النتيجة
او نقيضها مذكورا فيه بالفعل كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن
الشمس طالعة فالنهار موجود لكن لم يكن النهار موجودا فلم يكن الشمس طالعة والاول
اي القياس الاقتراني باعتبار صورته القريبة وهي الهيئة الحاصلة للمقدمتين بسبب
نسبة الوسط الى الطرفين اربعة وذلك لان الوسط اما محمول الصغرى وموضوع
الكبرى وهو الاول او محمولهما وهو الثاني او موضوعهما وهو الثالث او موضوع الصغرى
ومحمول الكبرى وهو الرابع وباعتبار صورته البعيدة وهي الهيئة الحاصلة لكل من
المقدمتين بسبب الحمل او الاتصال والانفصال اثنان وذلك لانه اما مركب من الحمليات
الصرفة وهو الاقتراني الحملي او من الحملي والشرطي او من الشرطيات الصرفة وهما الاقتراني
الشرطي وانما جعل المولف من الحملي والشرطي من الاقتراني الشرطي لان نتيجته شرطية والا
قراني
الشرطي خمسة اقسام المولف من المتصلات والمولف من المنفصلات والمولف منهما
والمولف من الحملي والمتصل والمولف من الحملي والمنفصل والقياس باعتبار مادته القريبة
اي مقدماته من حيث هي موقعة للتصديق او بامر اخر غير التصديق اعني التخيل خمسة
اقسام برهان وهو قياس مولف من القضايا الواجب قبولها وهو يقيني مادة وصورة
وغايته

وغايته ان ينتج يقينيا وجدل وهو مولف من القضايا المشهورة والمسلمة بين
المخاطبين وهو مسلمة صورة ومادة وغايته الالزام ودفع الالزام وخطابة وهي
مولفة من المظنونات والمقبولات التي ليست بمشهورة فالمشهورات في بادي
الراي وهي ظنية مادة وصورة وغايتها الاقناع وشعر وهو المولف من المقدمات
المخيلة من حيث هي مخيلة سوا كانت صادقة او كاذبة مقدماتها او لم يكن وهو مخيل
مادة وصورة وغايته قبض وبسط او حث او زجر وما يجري مجراها ومغالطة وهي
المولفة من القضايا المشبهة بالضروريات او بالمشهورات فان كان الشبه بالضروريات
سمي سفسطة وان كان بالمشهورات سمي شغبا وصاحب السفسطة اعني السوفسطائي
في مقابلة الحكيم كما ان صاحب الشغب اعني المشاغبي بازاء الجدلي هذا باعتبار مادته
القريبة واما باعتبار مادته البعيدة اي المقدمات من جهة ما يصدق بها او نحو من
التخييل اربعة اقسام المولف من المسلمات والمولف من المظنونات وما معها والمولف
من المشبهات بغيرها والمولف من المخيلات ووجه الحصر في هذه الاربعة بحسب انحصار
في هذه الاربعة وانما انحصر المواد في هذه الاربعة لان القضية اما ان يقتضي تصديقها
او بامر اعني التصديق او لا هذا ولا ذاك والثالث مطروح في العلوم لعدم الفائدة والاول
اما ان يقتضي تصديقا جازما او غير جازم والجازم اما ان يكون بسبب او لما يشبهه
وما يكون بسببه هو المسلمات وما يكون لما يشبه السبب هو المشبهات بغيرها وغير
الجازم هو المظنونات وما معها اعني المشهورات في بادي الراي وما يقتضي بامر
غير التصديق هو المخيلات والثاني اي القياس الاستثنائي متصل ومنفصل والاستثنائي
المتصل ينتج امران احدهما ما استثني فيه عين المقدم فينتج عين التالي والثاني ما استثني
فيه نقيض التالي فينتج نقيض المقدم لان صدق الملزوم يقتضي صدق اللازم وانتفاء اللازم
يقتضي انتفاء الملزوم واما ما استثني فيه عين التالي او نقيض المقدم فلا ينتج شيا لان انتفاء

الملزوم لا يستدعي صدق لازمه ولا انتفاؤه وكذا صدق اللازم لا يستدعي صدق
الملزوم ولا كذبه لجواز ان يكون اللازم اعم من الملزوم وكذا المنفصل غير الحقيقي ينتج منه
امران اما المنفصل الذي هو مانع الجمع فاستثناء عين كل جزء من الجزئين يستلزم نقيض
الاخر لامتناع الجمع بين الجزئين واما استثناء النقيض لا يستلزم عين الاخر ولا نقيضه لجواز
ارتفاع الجزئين واما المنفصل الذي هو مانع الجمع فاستثناء نقيض كل جزء من الجزئين يستلزم
عين الاخر لامتناع الخلو عنهما واستثناء عين الجزء لا يستدعي عين الاخر ولا نقيضه لجواز
الجمع بين الجزئين واما المنفصلة الحقيقية فاستثناء كل يستلزم نقيض الاخر وبالعكس
لامتناع الجمع بين الجزئين وامتناع الخلو عنهما قوله والاخران اي الاستقراء والتمثيل
يفيدان الظن الاستقراء هو حكم على كلي بما ثبت لجزئياته فان كانت الجزئيات محصورة
سمي استقراء تاما وقياسا مقسما كقولنا المطلوب اما ان يكون معلوما من كل الوجوه او
معلوما من بعض الوجوه مجهولا من بعضه وكل ما هو معلوم من كل الوجوه امتنع طلبه
وكل ما هو مجهول من كل الوجوه يمتنع طلبه وكل ما هو معلوم من بعض الوجوه ومجهول من
البعض امتنع طلبه ينتج المطلوب امتنع طلبه وهذا يفيد اليقين وان لم تكن الجزئيات
محصورة لم يفد الا الظن لاحتمال ان تكون الجزئيات التي لم تستقرأ حالها بخلاف
الجزئيات التي استقريت فلم يفد اليقين بالنسبة الى الحكم الكلي بل افاد الظن
مثاله الحكم بان كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الناس والبهائم والسباع
كذلك فالحكم بان كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ غير يقيني اذ يحتمل ان يكون
حال الحيوان الذي لم يستقرأ بخلاف ذلك كالتمساح فانه يقال انه يحرك فكه
الاعلى عند المضغ والتمثيل هو الحاق جزئي بجزئي اخر في حكم ذلك الجزئي لاشتراكهما
في معنى وجامع بينهما ويسمى الفقهاء القياس والمشترك الجامع والجزئي الاول اصلا والجزئي
الثاني فرعا وهو لا يفيد الا الظن اذ يحتمل ان لا يكون الوصف الذي جعل علة قابلة لثبوت

ثبوت الحكم في احدى الصورتين لا يدل على ان الوصف المشترك بينهما هو علة الثبوت
ولو ثبت علية الوصف المشترك فمن الجائز ان يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية
الفرع مانعا فان ثبت ان الوصف علة مطلقا من غير ان يكون خصوصية الاصل شرطا
لعليته او خصوصية الفرع مانعا منها بل يكون علة الحكم حيث كان عاد هذا القسم
الى القياس اعني الاستدلال بالكلي على جزئياته ويكون ذكر الصورة يكون الحكم فيها ثابتا
لغوا الا ان يراد له اصلا واعلم ان تفاصيل هذه الطرق واستقصاء البحث فيها مذكور في
غير فن الكلام اي في المنطق ولا وجه لايراد ما هو زائد على ما ذكرنا ههنا قال
والتعقل والتجرد متلازمان لاستلزام انقسام المحل انقسام الحال فان نشأ بهت عرض
الوضع للمجرد والامر كما لا ينافي ولاستلزام التجرد صحة المعقولية المستلزمة لامكان
المصاحبة **اقول** لما فرغ من مباحث النظر اورد مسئلتين في التعقل احديهما
ان التعقل يستلزم التجرد والاخرى ان التجرد يستلزمه واليه اشار بقوله والتعقل
والتجرد متلازمان على معنى ان كل متعقل مجرد وكل مجرد عاقل والتعقل عبارة عن ادراك
الشيء من حيث هو هو من غير ان تقارن المادة الى ادراك الطبيعة المجردة عن الغواشي الغريبة
والاعراض المادية والتجرد عبارة عن كون الشيء بحيث لا يكون له مادة ولا مقارنا للمادة مقارنة
الصورة والاعراض فيكون مباينا له اذا عرفت هذا فنقول في بيان المسئلة الاولى وهي استلزام
التعقل للتجرد اي كل متعقل مجرد ان كل متعقل يحصل فيه الصورة المعقولة وكل ما يحصل
فيه المعقولة مجرد واما الصغرى فلما عرفت ان التعقل انما يكون بارتسام الصورة الكلية
اي المعقولة في العقل واما الكبرى فلان كل ما يحصل فيه الصورة المعقولة هو محل للصورة
المعقولة لو لم يكن مجردا لكان منقسما لما عرفت ان المادة وما يقارنها من الماديات منقسمة
فالصورة المعقولة الحالة فيه منقسمة لان الصورة المعقولة تحل في العاقل من حيث
ذاته لا من حيث لحوق طبيعة اخرى وانقسام المحل يستلزم انقسام الحال فيه اذا كان

حلوله من حيث ذاته لا من حيث لحوق طبيعة اخرى فالصورة المعقولة على
ذلك التقدير يكون منقسمة فانقسامها اما الى اجزاء متشابهة في الحقيقة وح
يلزم ان يكون الاجزاء متشابهة في الحقيقة للمجموع فيكون الصورة المعقولة التي فرضناها
مجردة عن اللواحق المادية من المقدار والوضع وقد عرض لها الوضع والمقدار فان انقسام
الشيء الى الاجزاء المتشابهة يقتضي ان يكون الشيء ذا وضع وذا مقدار والى هذا اشار بقوله
ان تشابهت عرض الوضع واما ان ينقسم الى اجزاء متخالفة فيلزم تركب الحال اي الصورة
المعقولة من اجزاء غير متناهية بالفعل لان المحل ح يقبل القسمة الى غير النهاية فالحال
ايضا يقبلها الى غير النهاية والغرض ان الاجزاء متخالفة في الحقيقة فلا بد وان يكون حاصلة
بالفعل بالمركب فتركب الشيء من الاجزاء الغير المتناهية بالفعل محال والى هذا القسم اشار
بقوله والا تركب مما لا ينتهي هذا تقرير البرهان مع محاذاته لما في المتن وهذا مخصوص
بالتعقل المثالي الذي يقتضي حلول الصورة المعقولة في العاقل واما التعقل الذي ليس
بالمثال وهو التعقل الذي يكون لحصول نفس المتصل فلا يثبت استلزامه للتجرد بهذا
البرهان لا يقال قولكم لو لم يكن المتعقل مجردا لكان منقسما ممنوع فانه يجوز ان يكون المتعقل
نقطة فلا يكون منقسمة مع انها غير مجردة لانا نقول قد بينا فيما قبل ان المتعقل المدرك
للكليات لا بد وان لا يكون عرضا فلا يرد هذا المنع واعلم ان اثبات هذا المطلوب ممكن بوجه
اسهل وهو ان يقال الصورة العقلية ليست بذات وضع فمحلها اي العاقل ينبغي ان يكون
غير ذي وضع لان كل حال في ذي وضع فهو ذو وضع تقرير البرهان على المسئلة الثانية هو ان
يقول كل مجرد يصح ان يكون معقولا وهو مجرد قائم الذات يصح ان يكون عاقلا وكل مجرد يصح
ان يكون عاقلا اما الصغرى فلان كل مجرد يكون بريا عن الشوائب المادية والعلائق
الغريبة التي لا يلزم ماهيته عن ماهيته وكل ما كان كذلك فشأن ماهيته ان يكون
معقولة لذاتها لانه لا يحتاج الى عمل يعمل بها حتى تصير معقولة فان لم يعقل كان ذلك
من

من جهة العاقلة التي من شأنها ان يعقلها واما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون معقولا
يصح ان يكون معقولا مع غيره وكل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره يصح ان يكون عاقلا
اذا كان مجردا قائم الذات اما الصغرى فلان كل ما يصح ان يعقل فتعقله يمتنع ان
ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراها من الامور العامة
المعقولة والحكم بشيء على شيء يقتضي تصورهما معا فاذن كل ما يصح ان يعقل يصح ان
يعقل مع غيره واما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره يصح ان يكون مقارنا
لمعقول اخر وكل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره من المعقولات يصح ان يكون عاقلا اذا
كان مجردا قائم الذات اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون مقارنا
لغيره فاذا وجد في الخارج وهو قائم بذاته يصح مقارنته لذلك الغير لان صحة المقارنة
المطلقة لم يتوقف على المقارنة في العقل فان صحة المقارنة المطلقة هي استعداد
المقارنة المطلقة واستعداد المقارنة المطلقة التي هي اعم من المقارنة في العقل مقدم
على المقارنة المطلقة المتقدمة على المقارنة في العقل والمتقدم على المتقدم على الشيء
متقدم على ذلك الشيء فصحة المقارنة المطلقة متقدمة على المقارنة في العقل فلا
يتوقف عليها والا لزم الدور فاذن صحة المقارنة المطلقة غير متوقفة على المقارنة
في العقل بان يحصل فيه المعقول حصول الحال في المحل وذلك لانه اذا كان قائم الذات
امتنع ان يكون مقارنته للغير بحلوله فيه او حلولهما في ثالث والمقارنة المطلقة ينحصر
في هذه الثلاثة فاذا امتنع اثنان منها تعين ان يكون بالنسبة الى الثالث وهي صحة
مقارنة المعقول الاخر مقارنة المحل للحال فثبت ان كل ما يصح ان يعقل فاذا وجد في
الخارج وكان مجردا قائم الذات يصح ان يقارنه معقول اخر مقارنة الحال لمحله وكل ما
هو كذلك يصح ان يكون عاقلا لذلك الغير اذ لا نعني بالتعقل الا مقارنة ذلك الغير
في الموجود المجرد القائم بالذات وكل مجرد يصح ان يكون عاقلا لغيره وكل ما يصح ان يكون

عاقلا للغير يصح ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذلك الغير يستلزم امكان تعقل
انه تعقل ذلك الغير وصحة الملزوم يستلزم صحة اللازم فصحة تعقله للغير يستلزم
صحة امكان تعقل انه تعقل ذلك الغير وصحة الامكان تستدعي الامكان فيمكن تعقل
انه تعقل ذلك الغير وتعقل انه تعقل ذلك الغير يستلزم تعقل ذاته لان تعقل القضية
تستدعي تعقل المحكوم عليه وبه فامكان تعقل انه تعقل ذلك الغير يستلزم امكان
تعقل ذاته فثبت ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته فيجب ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله
لذاته اما حصول نفسه او حصول مثاله والثاني باطل لامتناع مثاله فيه والا لزم اجتماع
المثلين وهو محال فتعين ان يكون تعقله هو حصول نفسه ونفسه دائما حاصل لا
تغيب اصلا فيكون التعقل دائما حاصلا فثبت ان كل مجرد عاقل اذا عرفت ذلك فقوله
قوله ولاستلزام التجرد صحة المعقولية اشارة الى ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا وقوله
المستلزم لامكان المصاحبة اشارة الى ان كل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يقارن معقولا
اخر وباقي المقدمات محذوفة والبرهان على الوجه الذي قررناه وان كان فيه اطناب
وصعوبة لكن يندفع به اكثر الشبهات الواردة في هذا الموضع فيظهر صدق هذا القول
للذكي المنصف لا للغبي المتعسف **قال** ومنها القدرة وتفارق الطبيعة والمزاج
بمقارنة الشعور والمغايرة في التابع ومصححه للفعل بالنسبة وتعلقها بالطرفين وتقدم
الفعل لتكليف الكافر وللتنافي ولزوم احد المحالين لولاه ولا يتحد وقوع المقدور مع تعدد
القادر ولا استبعاد في تماثلها وتقابل العجز تقابل العدم والملكة وتضاد الخلق لتضاد
احكامها والفعل **اقول** ومن الكيفيات النفسانية القدرة الجسم من حيث
هو جسم غير مؤثر والا لتساوت الاجسام بل انما يؤثر باعتبار امر يقارنه ويسمى ذلك الامر
الصفة المؤثرة والقوة وهي مبدا التغير في آخر من حيث هو اخر وفائدة هذا
القيد ان الشيء الواحد ربما صار مبدا التغير صفة في نفسه كالطبيب اذا عالج نفسه
لكن

لكن من حيث هو معالج فيكون مباينا في الحقيقة في اخر لا نفسه والصفة المؤثرة اما
ان يكون مصدرا لفعل واحد او لافعال كثيرة وعلى التقديرين اما بالشعور او لا بالشعور
فهذه اربعة اقسام الاول ان يكون مصدرا لفعل واحد بالشعور وهو النفس الفلكية
والثاني وهو ان يكون مصدرا لفعل واحد بدون الشعور وهو الطبيعة والثالث
وهو ان يكون مصدرا لافعال كثيرة بالشعور وهو القوة الحيوانية المسماة بالقدرة
والرابع وهو ان تصدر عنه افعال كثيرة لا بالشعور وهو النفس النباتية والقدرة تفارق
الطبيعة والمزاج اما مفارقتها للطبيعة فلان القدرة بالشعور تؤثر بخلاف الطبيعة فانه
بدون الشعور تؤثر وما تؤثر بالشعور غير ما تؤثر بدون الشعور اما مفارقتها للمزاج فلان
المزاج والقدرة متغايران فيما هو تابع لهما والمغايرة في التابع يدل على مغايرة المتبوعين
اما مغايرتهما في التابع فلان المزاج كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة فيكون من جنس هذه الكيفيات الاربع وتاثير القدرة التابع لها مغايرة
له لان تاثيرها الفعل ولو كانت القدرة عين المزاج لكان تابع المزاج بعينه تابعا لها والقدرة
مصححة للفعل بالنسبة الى الفاعل اي صفة تقتضي صحة الفعل من الفاعل لا ايجابه
فان القادر هو الذي يصح منه الفعل وتركه والموجب هو الذي يجب منه الفعل
وانما قيدنا قولنا بالنسبة لان الفعل في نفسه ممكن صحيح ولم يجعله للقدرة ممكنا وصحيحا
والا لزم القلب والقدرة جعلته ممكنا وصحيحا بالنسبة الى الفاعل واختلفوا في ان
القدرة هل هي متعلقة بالطرفين على السواء واختاره المصنف وذهب الاشاعرة الى انها
متعلقة بطرف واحد والحق انه ان اريد بالقدرة العلة التامة التي هي مجموع الامور
التي يترتب عليها فلا شك ان القدرة ليست بصالحة لان يقع بها الضدان لانها لو
كانت صالحة للضدين لوقع بها الضدان لوقوع الاثر عند علته التامة وان اريد بها
القوة العضلية وحدها اي التي هي بحالة متى انضم اليها القصد الى احد الضدين

حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها القصد الى الضد الاخر حصل ولا شك ان
القدرة صالحة لان تتعلق بالضدين لا انه يكون مفهوما مشتركا بين الامرين اللذين
احدهما علة تامة لاحد الضدين والاخر علة تامة للضد الاخر لكن التفسير الثاني
موافق للعرف فانه على التفسير الاول يلزم وقوع اسم القدرة على انواعها بالاشتراك
اللفظي وهذا مخالف للعرف واختلفوا في ان القدرة اهي متقدمة على الفعل
ام مع الفعل فذهبت المعتزلة الى الاول والاشاعرة الى الاخر واختار المصنف الاول
واحتج عليه بثلثة وجوه الاول انه لو لم تكن القدرة قبل الفعل لما كان الكافر مكلفا
بالايمان حال الكفر والتالي باطل بالاجماع بيان الملازمة انه لا يكون الايمان حال الكفر
مقدورا للكافر والتكليف بغير المقدور غير واقع لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
الثاني القدرة مع الفعل لا يكون للزوم التنافي بين القدرة وبين كونها مع الفعل لان
القدرة يلزمها كونها محتاجة اليها لاجل ان يدخل الفعل من العدم الى الوجود
وكونها مع الفعل يلزمها ان يستغنى عنها لان حال حدوث الفعل صار الفعل موجودا
ولا حاجة اليها لان يدخل من العدم الى الوجود وتنافي الملزومين لازم للتنافي بين
اللوازم واذا كان التنافي بين القدرة وبين كونها مع الفعل لازما امتنع الجمع بينهما فلا
يكون القدرة مع الفعل الثالثة لو لم تكن القدرة قبل الفعل لزم احد المحالين اما
اما قدم العالم او حدوث قدرة الله تعالى والتالي بقسميه باطل بيان الملازمة ان
قدرة الله تعالى اما حادثة او قديمة فان كان الاول يلزم الامر الثاني وان كان الثاني
يلزم ان يكون العالم الذي هو فعله قديما لان الغرض ان القدرة مع الفعل يلزمه الامر
الاول اجيب عن الاول بان الكافر في حال الكفر مكلف بالايمان من حيث انه قادر على
معنى انه مامور بان يومن حال القدرة لا قبلها وهذا ليس تكليفا بما لا يطاق وعن الثاني
ان الحاجة الى القدرة وحدها لاجل ان يدخل الفعل من العدم الى الوجود لا الى

القدرة

القدرة مع حدوث الفعل او عدمه والحاجة الى القدرة وحدها حال حدوث
الفعل بتحققه وعن الثالث ان كلامنا في قدرة العبد ولا نسبة له الى قدرة الله تعالى
الى قدرته والاشاعرة احتجوا على ان القدرة مع الفعل بان القدرة عرض لا يبقى زمانين
فلو كانت القدرة قبل الفعل لم تكن باقية عند الفعل فلا تكون عند الفعل وفيه
نظر اذ لا نم ان العرض لا يبقى زمانين والحق انه ان اريد بالقدرة الصفة المستجمعة
لجميع الشرائط لا تكون قبل الفعل بالزمان بل معه وان اريد بها القوة المنبثة في العضلة
يكون القدرة قبل الفعل بالزمان ولا يجوز ان يتعدد القادر عند اتحاد وقوع المقدور
اي لا يجوز ان يقع مقدور واحد بقادرين لانه لو وقع بهما لكان وقوعه بهذا موجبا
لاستغنائه عن الاخر ووقوعه بذلك موجب لاستغنائه عن هذا فوقوعه بهما
موجب استغنائه عن كل منهما ولا شك ان حال وقوعه بالقادر يكون محتاجا اليه
فيكون في حال احتياجه اليهما مستغنيا عنهما وهو محال وانما قال ولا يتحد وقوع
المقدور ولم يقل ولا يتحد المقدور لانه يمكن تعلق القادرين بمقدور واحد بان يكون
كل منهما قادرا عليه ولكن لا يمكن وقوعه بهما ولا استبعاد في تماثل القدرة وذهب
طائفة الى ان القدر مختلفة ويستبعد ان يكون متماثلة لانه لا يجتمع قدرتان
لواحد على مقدور واحد لانه كما يمتنع ان يقع مقدور واحد فلا بد وان لا يكون القدرتان
المتماثلتين والا يلزم وحدة المقدور عند تعدد القدرة لان تماثل القدرتين يقتضي
وحدة المقدورين وقد بينا ان القدرتين لا يجتمع على مقدور واحد فرد المصنف
هذا المذهب بانه لا استبعاد في تماثل القدرتين وذلك لان القدرتين يجوز ان
يجتمعا على مقدور واحد كما بينا انه لا يجوز اجتماع القادرين على وقوع مقدور واذا
جاز اجتماع قدرتين على مقدور واحد جاز تماثلهما اذ لا يلزم من التماثل الا وحدة المقدور
مع تعدد القدرة وهو جائز ولا استبعاد في تماثل القدرتين والعجز يقابل القدرة

بلا خلاف لكن اختلفوا في انه هل يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة بان يكون
العجز عدما والقدرة ملكة او تقابل الضدين فذهبت المعتزلة الى الاول واختاره
المصنف وذهبت الاشاعرة الى الثاني واحتجوا عليه بان كل احد يجد من نفسه
التفرقة الضرورية بين كونه ممنوعا من القيام حالة كونه زمنا وغير ممنوع منه حالة
كونه غير زمن فاختصاصه بالمنع من القيام الممكن له حال كونه زمنا اما ان يكون لا لمخصص
وهو باطل او لمخصص عدمي وهو باطل اذ المخصص للمنع علة له والعلة صفة ثبوتية
فيمتنع ان يتصف العدمي بها او لمخصص موجود ولا يجوز ان يكون ذلك المخصص من الامور
المتحققة حالة القدرة والعجز غير الذات والحيوة والعلم والارادة والبنية وهو ظاهر
فتعين ان يكون امرا موجودا [illegible] في الجسم عند عدم القدرة فيكون ضدا له وفيه
نظر فان الاتصاف بالعلية لا يمنع ان يكون المتصف بها عدميا لان العلية من الاوصاف
الاعتبارية فجاز ان يكون المخصص للمنع عدم القدرة واحتجت المعتزلة بان العجز غير محسوس
في نفسه كالالوان والطعوم ولا موجب ظاهر يدل عليه فيستدل به عليه فلا يكون
ثابتا والجواب عنه ان العجز وان لم يكن محسوسا فلا نسلم انه لا حال له بل الزمن يجد من
نفسه انه عاجز عن القيام كما يجد من قامت به القدرة من نفسه كونه قادرا ثم
وان سلمنا انتفاء الحال فلا نسلم انه يلزم منه انتفاء العجز وانتفاء الدليل مطلقا لا يستلزم
انتفاء المدلول فكيف انتفاء دليل واحد والحق ان العجز ان كان عبارة عن مثل ما يعرض
للمرتعش ويمتاز به حركته عن حركة المختار فالعجز وجودي فلعل الاشاعرة ذهبوا الى هذا
وان كانت القدرة هيئة تعرض عند سلامة الاعضاء يعبر عنها بالتمكن او بما هو علة
له والعجز عدم تلك الهيئة فالقدرة وجودية والعجز عدمي ولعل المعتزلة ذهبوا الى هذا
والخلق ملكة تصدر بها عن النفس افعال بلا فكر وروية وهو يضاد القدرة لان احكامهما
متضادة لان القدرة صالحة لان يقع بها الضدان والخلق لا يكون صالحا لان يقع به
الضدان

الضدان بل يكون صالحا لاحدهما فقط وتضاد الاحكام يقتضي تضادهما والخلق
يضاد الفعل ايضا اذ الفعل قد يكون تكلفا بخلاف الخلق ولهذا تصدر بها الافعال
من غير روية واعلم ان ما ذكر يعني الخلق للقدرة والفعل لا يفيد تضادهما ولعله اراد
بالتضاد التغاير في المفهوم والصدق **قال** ومنها الالم واللذة وهما نوعان
من الادراك تخصصا باضافة تختلف بالقياس وليست اللذة خروجا عن الحالة
الطبيعية لا غير وقد يستند الالم الى تفرق وكل منهما حسي وعقلي وهو اقوى
اقول من الكيفيات النفسانية اللذة والالم وهما نوعان من الادراك تخصصا
باضافتهما الى كمال وخير وشر وافة تختلف بالقياس الى المدرك اما اللذة فهو ادراك
ونيل لوصول ما هو كمال وخير عند المدرك من حيث هو كمال وخير والالم ادراك ونيل
لوصول ما هو افة وشر عند المدرك من حيث هو افة وشر والادراك قد عرف والنيل
الوجدان وانما لم يقتصر على الادراك لان ادراك الشيء قد يكون لحصول شبحه ومثاله
والنيل لا يكون الا لحصوله بنفسه واللذة لا تتحقق لحصول مثال اللذيذ بل تتحقق بحصول
نفسه وانما لم يقتصر على النيل لان اللذة لا بد فيها من الادراك والنيل لا يدل عليه الا
بالمجاز وانما ذكرهما اذ لم يوجد لفظ يدل على مجموعهما بالمطابقة وقدم الاعم الدال بالحقيقة
واردفه بالمخصص الدال بالمجاز وانما قيل لوصول ما هو عند المدرك ولم يقل لما هو عند
المدرك لان اللذة ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل ادراك وصول الملتذ الى اللذيذ
وانما قيل ما هو عند المدرك كمال وخير لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا بالقياس الى شيء
وهو لا يعتقد كماليته وخيريته فلا يلتذ به وقد لا يكون كمالا وخيرا بالنسبة اليه
وهو يعتقد كماله وخيريته ولا يلتذ به وقد لا يكون كمالا وخيرا بالنسبة اليه وهو
يعتقد كماله وخيريته ولا يلتذ به وقد لا يكون كمالا وخيرا بالنسبة اليه وهو يعتقد
كماله وخيريته فيلتذ به فالمعتبر في الالتذاذ كماليته وخيريته عند المدرك لا في نفس

الامر والكمال والخير هاهنا هو الكمال والخير بالقياس الى الغير ومعناهما ما هو حاصل
من شانه ان يكون ذلك الشي حاصلا له اى يناسب له ويليق به والفرق بين الكمال والخير
بالاعتبار فان ذلك الشي الحاصل المناسب من حيث انه اقتضى براءة ما من القوة للشي
الحاصل له كمال ومن حيث انه موثر خير وانما ذكر التعلق معنى اللذة بهما واخر الخير
لاما دنه التخصيص لذلك المعنى وانما قيل من حيث هو كمال وخير لان الشي قد يكون
كمالا وخيرا من وجه دون وجه والالتذاذ به يختص بالوجه الذي هو كمال وخير منه
فهذا ماهية اللذة ونقابلها ماهية الالم ونعرف فائدة القيود ثمة عند معرفة
فائدة القيود هاهنا وقال محمد بن زكريا الطبيب اللذة خروج عن الحالة الطبيعية
لانه انما يحصل بسبب انفعال يعرض للحاسة بعضه بتبدل حال وهو غير صحيح لان اللذة
ليست خروجا عن الحالة الطبيعية لا غير بل الخروج حاصل عند حصول اللذة بالعرض
فعلمها بالعرض مكان ما بالذات وقد يستند الالم الى تفرق الاتصال على معنى ان تفرق
الاتصال يكون سببا للالم في الحي وقيل عليه بان تفرق الاتصال عدمي والالم امر موجود
والعدمي لا يجوز ان يكون علة للوجودي اجيب بان العدمي قد يكون علة معدة
لموجود وكل من اللذة والالم حسي وعقلي لان الادراك المحض الذي هو اللذة والالم ان
كان بالحس فهو حسي وان كان بالعقل فعقلي اعني بالحس القوى التي يدرك النفس بها الجزئيات
سواء كانت ظاهرة او باطنة واللذة العقلية اقوى من الحسية وكذا الالم واعلم ان جماعة
من الظاهريين ينكرون اللذات والالام العقلية والحق انها ثابتة اقوى من الحسية اما ان اللذة
العقلية ثابتة فلما عرفت ان اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو كمال وخير عند المدرك
من حيث هو كذلك والجوهر العاقل كمال وخير وهو ان يتمثل فيه جلية الحق قدر ما يستطيع
ثم يتمثل فيه معلولاته المترتبة المتسلسلة الموجودة على ما هو عليه تمثلا يقينيا خالصا
عن شوب الظنون [illegible] هام ولا شك ان هذا الكمال خير بالنسبة اليه وانه اذا تمثل فيه
يكون

يكون مدركا لوصوله اليه فيكون ادراكه وصول هذه المتمثلات التي هي كمال
وخير بالنسبة اليه لذة له واذا قيس هذه اللذة الى اللذة الحسية يكون اقوى منها
لانه كلما كان الادراك اقوى كان اللذة اقوى لان اللذة هي الادراك ولا شك ان الادراك
العقلي اقوى من الادراك الحسي لان الادراك العقلي خالص اي الكدر عن الشوب والحسي
شوب كله فان الحس لا يدرك الا الكيفيات بل يدرك تقوم بسطوح الاجسام التي يحصره
فاذن اللذات العقلية اقوى من اللذات الحسية فاذا عرف ان اللذة العقلية اقوى
من الحسية نعرف ان الالم العقلي اقوى من الحسي **قال** ومنها الارادة والكراهة
وهما نوعان من العلم واحدهما لازم مع التقابل ويتغاير اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل
وغيره وقد يتعلقان بذاتيهما بخلاف الشهوة والنفرة **اقول** ومن الكيفيات
النفسانية الارادة والكراهة وقيل انهما نوعان من العلم بمعنى الاعم فان الارادة عبارة
عن العلم الحسي سواء كان يقينا او اعتقادا او ظنا بان له او لغيره ممن يوثر خيره منفعة
يمكن وصولها اليه او الى ذلك الغير من غير مانع من تعب او معارضة وهو باطل فانا نجد
من انفسنا مبادئ امرنا على هذا العلم وهو الارادة فيتغايران ولقائل ان يقول هذا الميل
انما يحصل لمن لا مدرك له على تحصيل ذلك الشي ولذة نامية واما في الارادة العام يكفي الاعتقاد
المذكور واحدهما اي الارادة او الكراهة لازمة للاخرى مع تقابل المتعلقين اذا كان
من متعلق الارادة والكراهة تقابل وارادة احد المتقابلين لازمة لكراهة المقابل
الاخر لا نفسها وبالعكس اي كراهة احد المتقابلين لازمة لارادة الاخر لا نفسها وذلك الشرط
المنطبق بالضد فقيل ان الارادة للشي من ضروريها المنع من الاخلال وكراهة الاخلال بالمراد
فيكون ارادة الشي كراهة ضده وانت تعلم ان هذا لا يدل على ان ارادة الشي كراهة ضده
بل على ان كراهة ضده من لوازم ارادته والارادة والكراهة يتغاير اعتبارهما بالنسبة
الى الفاعل بالارادة وغيره فان الارادة بالنسبة الى الفاعل بالارادة هي صفة تقتضي اختصاص

الفعل بوقت دون غيره وارادة غير الفاعل بالارادة ليست كذلك فان ارادة غير فاعل لا تقتضي اختصاص فعل الفاعل بوقت دون وقت و فرق بين الارادة والشهوة وبين الكراهة والنفرة فان الارادة والكراهة قد يتعلقان بذاتيهما فان الارادة قد يكون مرادة والكراهة قد يكون مكروهة بخلاف الشهوة والنفرة فان الانسان لا يشتهي الشهوة ولا ينفر عن النفرة **قال** فهذه الكيفيات تفتقر الى الحيوة وهي صفة تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج عندنا فلا بد من البنية وتفتقر الى الروح وتقابل الموت تقابل العدم والملكة **اقول** الكيفيات النفسانية التي ذكرت تفتقر الى الحيوة وهي صفة تقتضي الحس والحركة مشروط باعتدال المزاج عندنا اي الحيوة بالنسبة الينا مشروطة باعتدال المزاج والمراد باعتدال المزاج اي يكون للموضوع مزاج هو اصلح الامزجة بالنسبة اليه ولا بد في الحيوة من البنية وهي عبارة عن الجسم المركب من العناصر الاربعة لان الحيوة مشروطة باعتدال المزاج واعتدال المزاج لا يتم بدون البنية وتفتقر الحيوة الى الروح وهي اجسام لطيفة تتولد من بخارية الاخلاط سارية في عروق نابتة من القلب وهي التي تسمى بالشرايين ومنهم من استدل على امتناع اشتراط الحيوة بالبنية بان القائم بمجموع الاجزاء اما ان يكون حيوة واحدة فيلزم حصول العرض الواحد بالمحال المتكثرة وهو محال او القائم بكل جزء حيوة على حدة وهو محال لان الاجزاء متماثلة فلو توقف قيام الحيوة بجزء واحد على قيام الحيوة بجزء آخر لكان القيام بذلك الجزء ايضا متوقفا على القيام بالاول ويلزم الدور اجيب بان الحيوة قائمة بالمجموع من حيث هو مجموع لا من حيث هي متكثرة حتى يلزم قيام العرض الواحد بمحال متكثرة وايضا الانم انه ان قام بكل جزء حيوة على حدة يلزم المحال قوله لان الاجزاء متماثلة فلو توقف جواز قيام الحيوة بجزء واحد على قيامها بجزء اخر لكان في الجانب الاخر كذلك فيلزم الدور قلنا قيام الحيوة بكل جزء مشروط باجتماعه بالاجزاء الاخر لا بقيام الحيوة بها فلا يلزم الدور والموت عبارة عن عدم الحيوة عما من شأنه

فيه الحيوة فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة ومنهم من اثبت الموت صفة وجودية محتجا بقوله تعالى خلق الموت والحيوة واجيب عنه بان المراد بالخلق التقدير ولا يجب كونه وجوديا لان العدمي مقدر ايضا **قال** ومن الكيفيات النفسانية الصحة والمرض والفرح والغم والغضب والحزن والهم والخجل والحقد **اقول** ومن الكيفيات النفسانية الصحة والمرض اما الصحة فهي ملكة او حالة تصدر عنها الافعال من الموضوع لها غير سليمة والمرض ملكة او حالة تصدر عنها الافعال من الموضوع لها غير سليمة ومن الكيفيات النفسانية الفرح والغم والغضب والحزن والهم والخجل والحقد كلها غنية عن التعريف لان كل احد يدرك بالضرورة حقائق هذه الامور ويميز بينها عن غيرها فيستغنى عن التعريف وهذه الكيفيات تابعة للانفعالات خاصة بالروح الذي في القلب ثم ذلك الانفعال يشتد ويضعف بسبب اشتداد الاستعداد وضعفه والسبب المعد لاصل الفرح هو كون حامله اعني الروح الذي في القلب على افضل احواله في الكم والكيف اما في الكم فهو ان يكون الروح كثير المقدار وكثرة المقدار يعتبر لامرين احدهما الاجل ان زيادة الجوهر في الكم يوجب زيادة القوة وثانيهما انه اذا كان كثيرا ينبسط وانبسط في المبدأ ويتطوف للانبساط الذي يكون عند الفرح لان القليل تحزنه الطبيعة وتضبطه هناك ولا يمكنه من الانبساط اما في الكيف فهو ان يكون معتدلا في اللطافة والغلظ وان يكون شديد الصفا والنورانية والاسباب المعدة لاصل الغم مقابلات هذه الاسباب والاسباب الفاعلة للفرح هيآت نفسانية والاصل فيها تخيل الكمال اما العلم والقدرة ويندرج في هذه الاسباب الاحساس بالمحسوسات الملائمة والتمكن من تحصيل المراد والاستيلاء على الغير والطهارة وذلك الاستيلاء والخروج عن الامور المولمة وتذكر الامور الملذة ومقابلات هذه الامور هي الاسباب الفاعلة للغم والاسباب الموجبة لشدة الفرح والغم فهي شدة هذه الاسباب ونفع الفرح تقوى الطبيعة وتحلل الروح وتبع

الاول اعتدال المزاج الروح وحفظها عن التحلل وكثرة تولد بدل المتحلل وتبع الثاني الاستعداد
للانبساط اللطيف والانجذاب لمادة الغاذية اليه بحركة الروح بالانبساط الى عن جهة
الغذا وتبع الغم مقابلات هذه ومن الكيفيات النفسانية الغضب والحزن والهم والخجل
والحقد وجميع الكيفيات النفسانية يلزمها حركات الروح اما الى خارج او الى داخل
وعلى التقدير اما دفعة او قليلا قليلا اما الحركة الى خارج دفعة ففي الغضب وقليلا
قليلا ففي الروح واما الحركة الى داخل دفعة ففي الحزن وقليلا قليلا ففي الحزن وقد يتفق تحرك
الروح الى جهتين في وقت واحد اذا كان العارض يلزمه عارضان كالهم فانه يوجد معه
غضب وحزن فيختلف الحركتان لان الغضب يلزمه الحركة الى خارج والحزن يلزمه الحركة الى
داخل وكالخجل فان عند حصوله ينقبض الروح اولا الى الباطن ثم اذا فكر وعلم انه ليس فيه
كثرة مضرة ينبسط ثانيا والحقد يعتبر في تحققه امران احدهما الغضب الثابت والثاني
كون الانتقام لا في غاية الصعوبة ولا في غاية السهولة **قال** والمختصة بالكميات
المتصلة كالاستقامة والانحناء والتقعير والتقبب والشكل والخلقة والمنفصلة
كالزوجية والفردية **اقول** لما فرغ من النوع الثالث من الكيفيات شرع في النوع
الرابع منها وهي الكيفيات المختصة بالكميات الكيفية التي تعرض للكميات بالذات اولا
وبواسطة الكميات لغيرها والكيفية المختصة بالكميات اما ان تعرض للكم المتصل
ككالاستقامة والانحناء والتقعير والتقبيب والشكل والخلقة واما العارض للكم
المنفصل فكالزوجية والفردية والصمم والمنطقية وغيرها **قال** والمستقيم
اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين وكما انه موجود فكذا الدائرة والتضاد منتف عن
المستقيم والمستدير وكذا عن عارضيهما والشكل هيئة احاطة الحد او الحدود بالجسم
ومع انضمام اللون تحصل الخلقة **اقول** الخط المستقيم اقصر الخطوط الواصلة بين
نقطتين وفي هذا التعريف نظر فانه انما يستقيم ان لو صح اتصاف شي من تلك الخطوط بانه

افصر

اقصر من الثاني ولا يصح لانه لا يمكن انطباق احدهما على الثاني اذ لو امكن لامكن ان يصير
المستدير مستقيما وبالعكس ولا يمكن ذلك ورسم ايضا بانه الذي اذا فرض عليه نقط
كانت في سمت واحد اي لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض وقد رسم بانه الذي ينطبق
اجزاؤها المفروضة بعضها على بعض على جميع الاوضاع بخلاف المنحني فانه ربما انطبق
قوسان اذا قعر احدهما في محدب الاخرى واما على غير هذا الوضع فلا ينطبق
ولا شك في وجود الخط المستقيم وكما انه موجود فالدائرة موجودة وهي سطح يحيط به
خط واحد يفرض في داخله نقطة يتساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه
ويتصور وجودها بان يتوهم ثبات احد طرفي خط مستقيم متناهي الطرفين وحركة
طرفه الاخر منه الى ان عاد الى وضعه الاول والنقطة الثابتة هي مركزها والخط المار
بالمركز المنتهي الى المحيط من الجانبين قطرها والتضاد منتف عن المستقيم والمستدير
الى الخط المستقيم لا يكون ضدا للخط المستدير لان المتضادين لا بد وان يكون توارد هما
على موضوع واحد بعينه والمستقيم والمستدير لا يتواردان على موضوع واحد لان
موضوع الخط المستدير سطح مستدير وموضوع الخط المستقيم سطح مستو واذا
لم يكن الخط المستقيم والمستدير متضادين لم يكن عارضاهما اعني الاستقامة والا   سندارة
متضادين والشكل هيئة احاطة الحد او الحدود بالجسم والحد ما به ينتهي الشي كالكرة
والمثلث والمربع واذا انضم اللون مع الشكل يكون المجموع خلقة **قال** الثالث
المضاف حقيقي ومشهوري وخاصيته الانعكاس والتكافؤ بالفعل او القوة ويعرض
للموجودات اجمع وثبوته ذهني والا تسلسل ولا يمتنع تعلق الاضافة بذاتها ولتقدم
وجودها علية ويلزم عدم التناهي في كل مرتبة من مراتب الاعداد ويكثر صفاته تعالى
اقول لما فرغ من الجنس الثاني من الاعراض اي الكيف شرع في الجنس الثالث منها
وهو الاضافة الاضافة يطلق على جنسين احدهما نفس ذلك الامر النسبي العارض وهو

المضاف الحقيقي والثاني المجموع الحاصل من الماهية التي يعرض لها الاضافة ومن الاضافة
العارضة لها ويسمى المضاف المشهوري مثال الاول الابوة والثاني الاب والمضاف الحقيقي
هو هيئة يكون ماهيتها معقولة بالقياس الى تعقل هيئة اخرى يكون تلك الهيئة ايضا معقولة
بالقياس الى تعقل الهيئة الاولى سوا كانت الهيئتان متخالفتين كالابوة والبنوة او متوافقتين
كالاخوة من الجانبين وليس كل نسبة اضافة فان النسبة التي هي غير الاضافة وان كانت
معقولة بالقياس الى تعقل شيء اخر لكن ذلك الشيء الاخر لا يكون معقولة بالقياس الى
تعقل نسبة فالنسبة التي لا يوجد الطرفان فيها هي الاضافة والامور التي يوجد منسوبة
بلا زيادة فهي منسوبة فقط وان اخذت منسوبة على هذا الشرط فهي مضافة مشهورية
والمضاف المشهوري هو معروض المضاف الحقيقي وللمضاف خاصتان مطلقتان
احدهما وجوب الانعكاس في الحكم باضافة كل منهما الى صاحبه فان الاب اب الابن
وكذلك الابن ابن الاب والعبد عبد المولى والمولى مولى العبد وهذا الانعكاس يخالف
الانعكاس الحملي في المنطق والاخرى وجوب التكافؤ في لزوم الوجود بالفعل وبالقوة
اي اذا كان احد المضافين موجودا بالفعل فلابد وان يكون الاخر موجودا بالقوة لكن
يجوز ان يكون معروض احدى الاضافتين موجودا دون الاخر مثال كون المضافين موجودين
بالفعل كون الشخصين بالفعل احدهما اب والاخر ابن مثال كونهما موجودين بالقوة
كون الشخص بحيث يكون من شان احدهما التقدم ومن شان الاخر التأخر بحسب المكان وتعرض
الاضافة لجميع الموجودات اما للواجب تعالى فكالاول واما للجوهر فكالاب واما للكم
فكالصغير والكبير واما للكيف فكالاحر والابرد واما للاضافة فكالاكبر والاصغر واما
للاين فكالاعلى والاسفل واما للمتى فكالاقدم والاحدث واما للوضع فكالاشد انتصابا
وانحناء واما للملك فكالاكسى والاعرى واما للفعل فكالاقطع والاصرم واما للانفعال
فكالاشد انكسارا وانقطاعا والمضاف من الامور الاعتبارية فثبوته ذهني بحسب الحدث
في

في العقل اذا عقل العقل ذلك الشيء يكون معروضا له مع ما يقاس اليه واحتج على انه ليس
بموجود في الاعيان بوجوه الاول انه لو كان موجودا في الاعيان لزم التسلسل الى غير النهاية
في الامور الموجودة المرتبة والتالي باطل بيان الملازمة انه لو كان موجودا في الاعيان لكان
في محل وحلوله في محل نسبة بين ذات المضاف والمحل ويكون هو حالا لا النسبة الى ذلك
المحل وذلك المحل محلا ما لنسبة اليه فيعرض للمضاف اضافة اخرى وكذا نقول في النسبة
الى الاضافة العارضة له فيلزم التسلسل قوله ولا نسلم تعلق الاضافة بذاتها الخ
الجواب اعتراض على هذا الدليل تقرير الاعتراض ان المضاف هو المعنى المعقول بالقياس
الى الغير بسبب هذا المعنى وهذا المعنى ليس معقولا بالقياس الى الغير بسبب شيء اخر
بل هو مضاف لذاته فليس في هذا المعنى ذات وشيء هو الاضافة بل هنا المضاف بذاته
لا باضافة اخرى فينتهي من هذا الطريق الاضافات تقرير الجواب ان تعلق الاضافة
بذات الاضافة لذاتها لا يمنع في وقوع التسلسل لم لزوم من جهة ان الاضافة متعلقة
بذات المضاف بسبب امر اخر حتى لو ثبت ان الاضافة لم تتعلق بالمضاف بسبب اخر لم يلزم
التسلسل بل التسلسل انما لزم من جهة عروض اضافة اخرى للمضاف بسبب حلوله في
المحل وعلى تقدير وجود المضاف في الاعيان يعرض له هذه الاضافة اعني الاضافة
التي يكون بسبب حلوله في المحل سوا كان المضاف مضافا لذاته او بسبب شيء اخر الثاني انها ضافة
لو كانت موجودة في الاعيان لزم تقدم وجود الاضافة على نفسه وذلك لان الاضافة
لو كانت موجودة في الاعيان لكانت مشاركة لغيرها في الوجود ومتمايزة بخصوصيتها
فالمضاف خصوصيتها بالوجود اضافة مسابقة على وجودها فيلزم تقدم وجود الاضافة
على نفسه وفيه نظر اذ لا نم لزوم تقدم وجود الاضافة على نفسه بل غايته انه يلزم تقدم
وجود فرد من افراد الاضافة على وجود فرد آخر وهو لا يكون محالا ويمكن ان يقال العمري في
قوله فليه راجع الى محل الاضافة وان كان غير مذكور لفظا لانه مستفاد من السياق وح

يكون تقرير هذا الدليل على هذا الوجه وهو ان الاضافة لو كانت موجودة في الاعيان
يلزم ان يكون وجودها متقدما على محلها وذلك لان اتصاف محلها بالوجود اضافة وهي
متقدمة على وجود محلها لان الشيء ما لم يتصف بالوجود لم يوجد فيلزم تقدم وجود الاضافة
التي هي اتصاف المحل بالوجود على وجود محلها لان ذلك الاتصاف لا يكون الا بما نسبته
بل في المحل وهذا الوجه ليس بشيء فان اتصاف الشيء بالوجود هو الاضافة بمعنى الانضمام لا
الاضافة التي يكون كلامنا فيه الثالث لو كانت الاضافة موجودة في الاعيان يلزم عدم
تناهي الاضافة الموجودة المرتبة في الاعيان في كل مرتبة من مراتب الاعداد والتالي باطل
بيان الملازمة ان كل مرتبة من مراتب الاعداد يلزمها اضافات غير متناهية فان الاثنين
يلزمه نصف الاربعة وثلث الستة وربع الثمانية وهلم جرا وكذا الثلاثة والاربعة وغيرهما
من مراتب الاعداد والرابع لو كانت الاضافة موجودة في الاعيان يلزم تكثر صفات الله تعالى
الى حيث لا تتناهى والتالي محال بيان الملازمة ان الله تعالى بالنسبة الى كل من الموجودات
اضافة **قال** ويعرض كل مضاف مشهوري مضاف حقيقي ويعرض له الاختلاف
والاتفاق اما باعتبار زائد او لا **اقول** لما ذكر مباحث المضاف الحقيقي اراد ان يشير
الى مباحث المضاف المشهوري فقال كل مضاف مشهوري يخصه مضاف حقيقي ولا
يجوز ان يكون مضاف حقيقي واحد يشمل مضافين مشهورين فان المضاف الحقيقي عرض
والعرض الواحد لا يقوم بموضوعين فاذن اذا تعلق المضاف الحقيقي الواحد بمحل وحصل
من مجموعهما المضاف المشهوري فلا بد ان يتعلق المضاف الحقيقي الاخر الذي يكون بازائه
بمحل آخر ويحصل من مجموعهما مضاف مشهوري اخر ويعرض الاختلاف والاتفاق
فاذا حدث الاضافتين اما ان يكون علة صفة مخالفة لصفة اخرى او لا يكون علة صفة
كذلك فان الاول يعرض الاختلاف كالابوة والبنوة في الاب والابن وان كان الثاني يعرض
الاتفاق كالاخوة في الاخوين ثم اتصاف المضاف المشهوري بالحقيقي اما باعتبار امر زائد

في

في الطرفين او في احدهما او لا باعتبار زائد في شيء منهما والاول كاختصاص العاشق
الذي هو المضاف المشهوري بالعشق الذي هو المضاف الحقيقي فانه باعتبار امر زائد
في العاشق والمعشوق اما في العاشق فهو النسبة المذكورة وفي المعشوق الهيئة التي يتعلق بها
الادراك والثاني كالعالم المضاف الى المعلوم فانه باعتبار قيام صفة العلم بالعالم دون
حصول زائد في المعلوم والثالث كاليمين والشمال فانهما متضايفان لا باعتبار امر زائد
في واحد منهما **قال** الرابع الاين وهو النسبة الى المكان وانواعه اربعة عند
قوم الحركة والسكون والاجتماع والافتراق **اقول** لما فرغ من الجنس الثالث من الا
عراض شرع في الجنس الرابع منها وهو الاين ومفهومه انما هو نسبة الشيء الى المكان الذي
هو فيه لا انه نفس النسبة الى المكان والاين الحقيقي هو كون الشيء في مكانه الحقيقي ولا
شك ان كون الشيء في مكانه يكون نسبته الى المكان من لوازمه لا انه نفس هذه
النسبة والاين الغير الحقيقي هو كون الشيء في المكان الغير الحقيقي ككون الشيء في السوق
وعند المتكلمين الاين اربعة انواع الحركة والسكون والاجتماع والافتراق اما بالحركة فهو
كون الجوهر في الحيز بعد حصوله في حيز اخر واما السكون فهو كون الجوهر في الحيز الواحد
اكثر من زمان واحد واما الاجتماع فهو حصول المتحيزين في حيزين لا يمكن ان يتوسطهما
ثالث واما الافتراق فهو حصول الجوهرين في حيزين يمكن ان يتوسطهما ثالث **قال**
والحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة او حصول الجسم في مكان بعد آخر **اقول**
ذكر للحركة تعريفين احدهما التعريف الذي ذكره ارسطو والثاني التعريف الذي ذكره
المتكلمون اما تعريف ارسطو فهو ان الحركة كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو
بالقوة واعلم ان الحركة في نفسها كمال لان الكمال ما يكون في الشيء بالقوة ثم يخرج الى
الفعل والحركة كذلك والحركة تشارك سائر الكمالات من هذه الجهة وتمتاز عنها
من وجهين احدهما ان سائر الكمالات اذا حصلت صار الشيء بها بالفعل ولم يبق

بعد فيه مما يتعلق بذلك الفعل شيء بالقوة فان الشيء الاسود بالقوة اذا صار اسود
بالفعل لم يبق بالقوة اسود من جملة اسود الذي له بخلاف الحركة اذا حصلت وصار
الشيء بها بالفعل بقي بعد فيه ما يتعلق بتلك الحركة شيء بالقوة فان المتحرك بالقوة اذا
صار متحركا بالفعل لم يبق بعد متحركا بالقوة من جملة الحركة المتصلة التي هو بها متحرك بالفعل
والثاني ان سائر الكمالات اذا حصلت بالفعل لا يقتضي ان يكون شيء اخر بالقوة يكون سائر الكمالات
متادية اليه بخلاف الحركة فانها اذا حصلت بالفعل يقتضي ان يكون شيء اخر بالقوة يكون
تلك الحركة متادية اليه فالحركة حال حصولها بالفعل يتعلق بقوتين احديهما قوة الثاني
منها والثانية قوة الامر المتادي اليه وكل من الحركة وذلك الامر كمال للمتحرك الا ان الحركة
كمال اول وذلك الامر كمال ثان وعند الحركة بالفعل يكون كلا الكمالين بالقوة اما الكمال
الثاني فظاهر واما الكمال الاول الذي هو الحركة فلان الحركة حال حصولها بالفعل لم يحصل
بحيث لم يبق شيء منها بالقوة اذا عرفت ذلك فقوله الحركة كمال اول لما بالقوة من جهة
ما هو بالقوة وانما قيد بقوله من جهة ما هو بالقوة لان الحركة ليست كمالا اولا لما هو بالقوة
من كل جهة فانه ليست كمالا اولا له من حيث هو بالفعل بل كمال اول من جهة ما هو بالفعل
وهذا احتراز عن الصورة النوعية فانها كمال اول للمتحرك الذي لم يصل الى المقصد ويكون
كمالا اولا لما هو بالقوة لكن لا يكون من الجهة التي بها بالقوة فان الصورة النوعية لا يكون
كمالا لما بالقوة من هذه الجهة الخاصة بل يكون كمالا له مطلقا سواء كان من جهة انه
بالقوة او من جهة انه بالفعل واما تعريف المتكلمين فهو ان الحركة هو حصول الجسم في مكان
بعد حصوله في مكان اخر قيل تعريف الحركة بهذا غير معقول لان الحركة اما ان يكون عبارة
عن حصول المتحرك في الحيز الاول وحصوله في الحيز الثاني او عن مجموع الحصولين او عن
انتقال المتحرك من احد المكانين الى الاخر والجميع باطل اما الاول والثاني فلانهما لو كانتا
عبارة عن الحصولين لتحققت ماهية الحركة كلما تحقق ذلك الحصول لكن ذلك محال لان

عند

عند حصوله في الحيز الاول لم يشرع المتحرك في الحركة وعند حصوله في الحيز الثاني
انقطعت حركته وكذا الثالث لان الحصولين لا يجتمعان في الوجود فيمتنع تركب الحركة
الموجودة منهما ولان الحصول الاول ما منه الحركة والحصول الثاني ما اليه الحركة وما
منه الحركة واليه طرفاه وطرف الشيء لا يكون مقوما له واما الرابع فلان الانتقال عبارة
عن اتصاف المتحرك باحد الحصولين بعد اتصافه بالحصول الاخر والاتصاف لا
يكون ثبوتيا فلا يكون حركة لان الحركة ثبوتية وللقائل ان يقول انه عبارة عن مجموع الحصولين
قوله مجموع الحصولين لا يوجدان ماهية واحدة قلنا ماهية الحركة على هذا الوجه
هو ان لا يكون اجزاؤها موجودة واما قوله الحصولان طرفا الحركة قلنا ممنوع بل الحصولان
مقومان للحركة **قال** ووجودها ضروري **اقول** لفظ الحركة يطلق على
معنيين احدهما لا يجوز ان يحصل في الاعيان والاخر يجوز ان يحصل في الاعيان
فان عني بالحركة الامر المتصل المعقول للمتحرك من المبدا الى المنتهى لم يكن الامر المتصل
من المبدا الى المنتهى موجودا واذا وصل يكون هناك قد بطل هذا المتصل المعقول
من حيث الوجود فكيف له حصول حقيقي في الوجود بل الحركة بهذا المعنى لا ترتسم
في الخيال بسبب نسبة المتحرك الى مكانين مكان تركه ومكان ادركه فان صورة
المتحرك قد ارتسمت في الخيال ولها حصول في مكان وقرب وبعد من الاجسام ثم قبل زوال
حصول هذه الصورة عن الخيال يلحقها من جهة الحس صورة اخرى ولها حصول في مكان
آخر وقرب وبعد اخران فيتخيل الصورتان معا على انها صورة واحدة لحركة ولا يكون
لها في الاعيان حصول كما في الخيال وان عني بالحركة حالة المتحرك المتوسطة بين المبدا و
المنتهى بحيث اي حد يفرض فيه لا يوجد قبله ولا بعده فيه لا كحدي الطرفين فهي موجودة
وهي صفة واحدة تلزم المتحرك ولا تتغير البتة ما دام متحركا نعم قد يتغير حدود المتوسط
بالفرض وليس المتحرك متوسطا لانه في حد معين دون اخر بل هو متوسط لانه بحيث

اى حد يعرض لا يكون قبله ولا بعده فيه وكونه بهذه الصفة امر واحد يلزمه دايما

فى اى حد كان فليس يوصف بذلك فى حد دون حد والكمال بالحقيقة حد واما اذا

قطع فذلك الحصول هو الكمال الثانى والحركة بهذا المعنى يوجد للمتحرك فى آن لانه

يصح ان يقال له فى كل آن يعرض انه فى حد وسط لم يكن قبله فيه ولا بعده فيه وما

يقال من ان كل حركة ففى زمان فقد يعنى به احد المعنيين الاول ان الحركة الممتدة من المبدا

الى المنتهى المرتسمة فى الخيال فى زمان وهذه الحركة وجودها على نحو وجود الامور فى

الماضى وحالها حال الامور الموجودة فى الماضى بعد كان لها وجود فى آن من الماضى حاضرا

بخلاف هذه الحركة فانها لم يكن لها وجود فى آن اصلا الثانى ان الحركة التى هى الحالة المتوسطة

يلزمها الزمان لا على معنى انها يلزمها مطابقة الزمان لانه كان يا[-]فى كل آن من ذلك

الزمان فيكون مستمرا فى ذلك الزمان فان قيل الكون فى المكان فى آن لا يكون قبله ولا بعده

فيه امر كلى وكذلك اضافته الى المكان وكذلك الآن ويعتبر الكلى بالكلى لا يقتضى الحركة

فيكون المعقول من الحركة التى يلزم انها موجودة فى الاعيان امر كلى وليس بموجود بالفعل بل

الموجود بالفعل الكون فى هذا المكان ولم يكن قبله ولا بعده فيه والامر الكلى انما يتحقق بانحا

ولا يكون الكلى شيا واحدا موجودا بعينه فالحالة المتوسطة التى هى الكون انما يتحقق فى

ضمن الكون فى هذا المكان وذلك المكان فاذا انتفى هذا الكون فى مكان انتفى الكون فى المكان

واذا تحقق الكون فى ذلك المكان تحقق الكون فى المكان فى ضمنه فيكون الكون فى المكان صفة

متغيرة متجددة ما دام المتحرك متحركا وانتم قلتم انه صفة واحدة مستمرة غير متغيرة ما دام

متحركا اجيب بان الكون فى المكان من حيث هو مقول على ممكنات كلى واما من حيث هو مقول

على متمكن واحد ولكن لا دفعة فى آنات فى كل آن يكون مقارنا لتخصيص انه فى هذا المكان

او فى ذلك المكان فليس كلى يتكثر بحسب هذه التخصيصات فانه شى واحد بعينه واحد بعينه

ويلحقه تخصص بعد تخصص فانه كحرارة واحدة قائمة بموضوع مارة يشتد فى هذا وتارة فى

ذلك

فى ذلك او رطوبة تارة يستعمل عن هذا وتارة عن ذاك وهى واحدة بعينها وذلك

لان التخصيص بهذا المكان او ذلك ليس امرا موجودا بالفعل اذ المسافة المتصلة التى بين

المبدا والمنتهى لا اجزا لها بالفعل بل يعرض لها التجزية لاسباب وانما قبل القسمة

فلا اجزا ولا امكنة بالفعل حتى يكون التخصيص بذلك المكان او بهذا موجودا بالفعل وكانت

الحركة للمتحرك الواحد فى المسافة الواحدة موجودة ولم يكن كثيرة بالعدد وكانت واحدة

بالعدد بالضرورة واذا عرض للمسافة قسمة ما واختلاف ولم يكن ذلك مما يتعلق بالحركة

ولا الحركة يتعلق به ولا احدهما موجبا للاخر كانت الاثنينية التى يعرض غير متكثرة بالذات

بل بالعرض ومن طريق نسبة الواحد المتشخص بعينه الى الامور المتكثرة العارضة اذا عرفت

هذا سهل عليك رد الشبهة التى اوردها سوف على ان الحركة ليست بموجودة تقرير

الشبهة ان الحركة لو حصلت فى الاعيان فظاهرة واما بطلان التالى فلانه لا سبيل الى

شى منها اما الى التالى فلانها لو لم تقبل القسمة لزم عدم انقسام المسافة فيلزم الجزء

الذى لا يتجزى وهو ممتنع واما الاول فلانها لو قبل القسمة فلا يخلو اما ان يكون شى منها

موجودا فى الحال او لا يكون والثانى باطل لانه لو لم يكن شى منها موجودا فى الحال لم يكن

موجودا فى الماضى ولا فى المستقبل اما فى الماضى فلان الموجود فى الماضى هو الذى كان موجودا

فى وقت كان حاضرا فاذا لم يكن موجودا فى الحاضر امتنع ان يكون موجودا فى الماضى واما

فى المستقبل فلان المستقبل هو الذى يتوقع حضوره فاذا لم يكن له وجود فى الحال امتنع

امتنع ان يكون له وجود فى المستقبل فاذا لم يكن موجودا فى الحال امتنع وجوده مطلقا

والمقدر بخلافه فتعين ان يكون شى منها موجودا فى الحال فالقدر الموجود منها فى

الحال لا يخلو اما ان يكون منقسما او لا فان كان الاول كان احد جزئيه سابقا على الاخر لان الاجزا

المفترضة للحركة غير موجودة معا لانها غير قارة الذات فلا يكون الحركة الحاضرة حاضرة بل

احد جزئيها هو الحاضر هذا خلف فثبت ان الحركة الحاضرة غير منقسمة والمسافة التى

ووقعت تلك الحركة عليها غير منقسمة فيلزم الجزء الذي لا يتجزى وهو ممتنع والجواب
ان الحركة الموجودة في الخارج هي كون الجسم في حد متوسط بين المبدا والمنتهى وهي غير
منقسمة لانها غير ممتدة فان الممتد هي الحركة هي الجزء الموجود في التخيل لا في الخارج واما
قوله لو كانت غير منقسمة يلزم عدم انقسام المسافة قلنا لا نم وانما يلزم ذلك ان لو
كانت منطبقة على المسافة وليس كذلك فان الحركة المنطبقة على المسافة هي الممتد الموجودة
في الخيال واما الحركة الموجودة في الخارج فلا يكون عدم انقسام المسافة ولا انقسام المسافة
موجبا لانقسامها لما عرفت **قال** وتتوقف على المتقابلين والعلتين والمنسوب
اليه والمقدار **اقول** الحركة تتوقف على ستة امور ما منه الحركة وهو المبدا وما
اليه الحركة وهو المنتهى واليه اشار بقوله المتقابلين لان المبدا والمنتهى متقابلان لانهما
لا يجتمعان في شي قوله والعلتين اي الحركة تتوقف على العلتين اي القابل وهو المتحرك والفاعل
وهو المحرك فان المتحرك موضوع للحركة قابل لها والمحرك فاعل لها قوله والمنسوب اليه اي الحركة
تتوقف على المنسوب اليه وهو ما فيه الحركة لان الحركة تنسب الى ما فيه الحركة وهو المقولة
التي وقعت الحركة فيها لا الموضوع للحركة والمقولة التي وقعت فيها الحركة هو الامر المقصود
حصوله في الحركة وهو المقولة التي وقعت الحركة فيها فان المتحرك عندما يتحرك موصوف
بالتوسط بين امرين متروك وامر مقصود اما اين او كيف او وضع او كم فذلك الامر المقصود
حصوله في الحركة هو ما فيه الحركة قوله والمقدار اي الحركة تتوقف على المقدار وهو الزمان
فانه عبارة عن مقدار الحركة **قال** فما منه وما اليه قد يتحدان محلا وقد يتضادان
ذاتا وعرضا ولهما اعتباران متقابلان لان احدهما بالنظر الى ما نفا لا انه **اقول** لما
عد الامور الستة اراد ان يشير الى مباحثها بالترتيب فابتدا بما منه وما اليه يتوقف
الحركة عليهما ظاهر لان الحركة لما كانت كمالا اولا كان لها خروج من حالة يكون الحركة عندها بالقوة
فتلك هي المبدا وما منه ولما كان لها كمال ثان ينادي اليه فذلك هو المنتهى وما اليه والمبدا

والمنتهى قد يتحدان محلا بان يكون محل المبدا بعينه محل المنتهى وذلك في الحركة
المستديرة فان كل نقطة مفروضة في الجسم المستدير كالفلك يكون مبدا الحركة ومنتهى
لها فان الحركة منها هي بعينها حركة اليها وقد يكون المبدا والمنتهى متضادين بالذات كالحركة
من السواد الى البياض ومن الحرارة الى البرودة وقد يكونان متضادين بالعرض كالحركة من المركز
الى المحيط وبالعكس فان ذات كل واحد من المبدا والمنتهى نقطة وليس بين النقط من حيث
نقط بالذات بل بالعرض بواسطة عروض عارضين متضادين لاحدهما كون احدهما التي هي
المركز غاية البعد من الفلك والاخر كون الاخرى التي هي المحيط غاية القرب منه والمبدا
والمنتهى لكل منهما اعتباران متقابلان لان احد الاعتبارين لكل منهما بالنظر الى ما نفا لانه له
اعني ذي المبدا وذي المنتهى فان المبدا والمنتهى انما هما الان لذي المبدا وذي المنتهى والاعتبار
الاخر لكل منهما بالقياس الى صاحبه اي اعتبار المبدا بالنظر الى المنتهى واعتبار المنتهى
بالنظر الى المبدا اما اعتبار كل منهما بالقياس الى ذي المبدا وذي المنتهى واعتبار التضايف
فان المبدا مبدا لذي المبدا وذو المبدا ذو مبدا للمبدا والمنتهى منتهى لذي المنتهى وذو
المنتهى ذو منتهى للمنتهى ولا شك ان المتضايفين متقابلان واما اعتبار كل من المبدا
والمنتهى الى صاحبه لا يكون اعتبار التضايف اذ تعقل كل منهما غير مستلزم لتعقل
الاخر فانه ليس كل من تعقل مبدا الحركة يعقل منتهاها وبالعكس اذ من الجائز فرض حركة لا
بداية لها ولا نهاية بل يكون بينهما تقابل التضاد اما بالذات او بالعرض فثبت ان لكل من
المبدا والمنتهى اعتبارين متقابلين وانما لم يذكر الاعتبار الذي لكل منهما بالقياس الى الاخر
لانه قد ذكرهما فيما قبل حيث قال وقد يتضادان ذاتا وعرضا **قال** ولو اتحدت
العلتان انتفى المعلول وعم بخلاف الطبيعة المحافظة المستلزمة في خالها **اقول**
العلتان اي المحرك والمتحرك لا يكونان متحدين اي لا يجوز ان يكون المتحرك متحركا لنفسه بل انما
يكون المحرك امرا مغايرا للمتحرك واحتج عليه بوجهين الاول لو كان المتحرك بعينه المحرك لا يبقى

المعلول اى الحركة والتالى باطل لان الحركة باقية بيان الملازمة ان الجسم المتحرك اذا كان بعينه
محركا فاذا تحقق الجزء الاول من الحركة يجب بقاؤه ببقاء الجسم لان الجسم لذاته مفيض له والجسم
باق فيجب بقاء المعلول الصادر عنه واذا وجب بقاء الجزء الاول امتنع تحقق الجزء الاخر
لان الحركة انما يتحقق اجزاؤها على سبيل التجدد والتقضى واذا امتنع تحقق الجزء الاخر من الحركة
امتنع تحقق الحركة لامتناع تحقق الشىء بدون تحقق اجزائه فثبت ان الجسم المتحرك لو كان محركا
بعينه لبقى المعلول الذى هو الحركة الثانى ان الجسم المتحرك لو كان هو المحرك بعينه لعم الحركة
جميع الاجسام وفى جميع الاوقات والتالى باطل لانا نشاهد بعض الاجسام ساكنا دائما
وبعضها ساكنا فى بعض الاوقات بيان الملازمة ان ذات الجسم لو كان مقتضيا للحركة لثبتت
الحركة ببقاء ذات الجسم ولا يوجد جسم لم يتحرك دائما قوله بخلاف الطبيعة المختلفة المستلزمة
فى حال ما اشارة الى جواب سؤال وارد على الدليلين تقريره ان يقول الطبيعة تقتضى الحركة
ولم يلزم من اقتضائها الحركة بقاء الحركة وكذا لم يلزم من اقتضائها عموم الحركة بالنسبة الى
جميع الاجسام وفى جميع الاوقات فلم لا يجوز ان يكون الجسم محركا مقتضيا للحركة ولا يلزم شىء
مما ذكرتم دليلين تقرير الجواب ان الطبيعة مختلفة فى الاجسام مستلزمة للحركة لا
مطلقا بل فى حال من الاحوال وهو الخروج عن المكان الطبيعى مثلا فيقتضيها ليحصل فيه
الجزء الاول ولا يكون لذاتها مقتضية للجزء الاول حتى يبقى الجزء الاول ببقائها بل تقتضى الجزء
الاول لاجل ان يحصل لها الجزء الثانى فلا يبقى الجزء الاول ببقاء الذات ولا يلزم عموم الحركة
فى جميع الاجسام لاختلاف الطبيعة المقتضية فيها ولا فى جميع الاوقات لجواز انتفاء
الحال التى تكون الطبيعة مقتضية للحركة فيها **قال** والمنسوب اليه اربع
فان بسائط الجوهر توجد دفعة ومركباتها تعدم بعدم اجزائها والمضاف تابع وكذا
متى والجدة دفعة ولا تعقل حركة فى مقولتى الفعل والانفعال **اقول** اراد ان يشير
الى مباحث المنسوب اليه اى المقولة التى تقع فيها الحركة فنقول المراد بقولنا ان مقولة
كذا

كذا تقع فيها الحركة ان المتحرك يتحرك من نوع لتلك المقولة الى نوع آخر او من صنف من نوع
لتلك المقولة الى صنف آخر من ذلك النوع ولا نعنى بقولنا ان مقولة كذا تقع فيها الحركة ان
المقولة موضوع حقيقى للحركة ولان المقولة بتوسطها تحصل الحركة للجوهر ولان المقولة
جنس للحركة اذا عرفت ذلك فنقول المقولات التى تقع فيها الحركة اربع كم وكيف واين
ووضع اما مقولة الجوهر فلا تقع فيها حركة لان الجوهر اما بسيط او مركب وبسائط الجوهر
توجد دفعة وتفسد دفعة ولا توجد بين قوتها اى بين كونها بالقوة وبين كونها بالفعل
الصرفة وفعلها الصرف كمال متوسط وذلك لان الصورة الجوهرية لا تقبل الاشتداد
والتنقص لانها ان قبلت الاشتداد والتنقص فلا يخلو اما ان يبقى نوع الجوهر فى وسط الاشتداد
او التنقص او لا يبقى فان كان الاول فما تغيرت الصورة الجوهرية بل انما تغير عارض لها فقط
فيكون هذا استحالة لا كونا وان كان الثانى فيكون الاشتداد قد احدث جوهرا آخر وكذلك فى
كل آن يفرض الاشتداد يحدث جوهر آخر ويبطل الاول فيكون بين جوهر وجوهر امكان
انواع جوهرية غير متناهية كما فى الكيفيات وذلك محال فى الجوهر دون الكيفيات اما
بيان استحالته فى الجواهر فلان الجواهر البسيطة المتعاقبة فى الآنات لا يوجد شىء منها فى
زمان والا لما وقعت الحركة حال الحركة لان الاستقرار فى الزمان ينافى الحركة واذا كان كل منها
فى آن فلا بد ان يكون بين جوهرين متعاقبين كل منهما فى آن زمان لا يكون شىء من الجوهرين
المتعاقبين موجودا فيها او لا يكون الاول والثانى يلزم منه تتالى الآنات وهو محال والثانى
يلزم ان لا يكون ذات المتحرك موجودا حال الحركة وهو محال بالضرورة واما بيان عدم استحالته فى
الكيفيات فلانه على تقدير ان يكون بين كل كيفيتين متعاقبتين كل منهما فى آن زمان لا
يكون شىء منهما موجودا به لم يلزم منه محال لان الذات المتحركة هو موضوع الكيفيات وموضوع
الكيفيات يجوز بقاؤها بدون الكيفيات بخلاف الجوهر فان الذات المتحركة هو الجوهر
المنعدم او مادته وعلى التقديرين لا يبقى زمان انعدام الجوهرين المتعاقبين فلا يكون المتحرك

موجودا واما الجواهر المركبة فلانها تنعدم بانعدام جزء من اجزائها وانعدام كل جزء منها
دفعة لما مر فانعدام المركب دفعة فلا تقع فيها حركة واما المضاف فهو طبيعة غير مستقلة
بالمفهوم فهي تابعة لمتبوعها فان كان متبوعها قابلا للحركة كان المضاف ايضا قابلا لها لانه
لو بقي على حالة واحدة عند تغير الموضوع لكان المضاف مستقلا بالمفهومية وقد فرض
خلافه وكذا متى تابع لمتبوعه فان كان متبوعه تقع فيه الحركة كان متى تقع فيها الحركة
بتبعيته واما الجدة فتقع دفعة فلا تقع فيها حركة واما مقولتا الفعل والانفعال فلا يتصور
فيهما حركة وذلك لان الشيء لو انتقل من التبرد الى التسخن فلا يخلو اما ان يكون التبرد باقيا عند
التسخن او لا يكون والاول باطل لان التبرد توجه الى البرودة والتسخن توجه الى السخونة
ويمتنع ان يكون الشيء الواحد في الزمان الواحد متوجها الى الضدين وكذا الثاني لان التبرد
اذا لم يكن باقيا عند التسخن فالتسخن انما يوجد عند وقوف التبرد فبينهما زمان سكون
فلا يلزم التأدي الاتأدي قال وفي الكم باعتبارين لدخول الماء القارورة المكبوبة عليه
ولتصدع الآنية عند الغليان وحركة اجزاء المغتذي في جميع الاقطار على التناسب
اقول اراد ان يشير الى تفصيل وقوع الحركة في المقولات الاربع فبدأ بالكم
والحركة تقع في الكم باعتبارين احدهما التخلخل والتكاثف والآخر النمو والذبول اما
التخلخل فهو ان يزيد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه غيره والتكاثف ان ينقص مقدار
الجسم من غير ان ينفصل جزء منه اما جواز وقوع التخلخل والتكاثف فلان الهيولى لا يكون
لها في نفسها مقدار لان حصول المقدار لها بسبب مقارنة الصورة فيجوز ان لا يختص
لذاته بمقدار دون ما هو اكبر واصغر منه فيجوز ان تخلع مقدارا صغيرا و تلبس كبيرا او بالعكس
والذي يدل على وقوع التخلخل والتكاثف وجهان احدهما دخول الماء في القارورة المكبوبة
على الماء تقريره ذلك ان القارورة اذا مصت وكبت على الماء يدخل الماء فيها ودخول الماء فيها
لا يتصور الا بوجهين احدهما ان القارورة اذا مصت يخرج منها الهواء ويبقى مكان الهواء

الخارج خاليا فيدخل فيها الماء عند الكب والثاني ان الهواء الباقي فيها بعد
المص زاد مقداره بسبب المص يشغل المكان ويتكاثف ببرد الماء او بطبعه عند
صعود الماء فيرجع الى حجمه الطبيعي والاول محال لامتناع الخلاء فتعين الثاني فيقع التخلخل
والتكاثف والوجه الثاني تصدع الآنية عند الغليان فربما ان الآنية اذا ملئت ماء
وشد رأسها واغليت فعند الغليان تتصدع والانصداع لا يتصور الا من جهة وجوه
احدها بسبب حركة ما هو فيها الى خارج والثاني بسبب حركة ما هو خارج عنها الى داخل
والثالث بسبب ازدياد مقدار ما فيها والاولان محالان اما الاول فلان تلك الحركة ان
كانت الى جهة وجب ان تنقل الآنية اليها لان نقلها اسهل من صدعها وان كانت
الى جهة لزم صدور الافعال المتخالفة عن الطبيعة المتشابهة واما الثاني فلانه لا
نفذ فيها فيمتنع ان يدخل فيها ما هو خارج عنها واما النمو فهو ان يزيد مقدار الجسم
بسبب اتصال جسم آخر بحيث يحدث فيه منافذ ويدخلت فيها واشبهه بطبيعة زيادة
في جميع الاقطار على تناسب طبيعي والذبول يقابله وهو ان ينقص مقدار الجسم في الاقطار
الثلاثة على التناسب بسبب انفصال بعض اجزائه ووقوع النمو والذبول ظاهر لا حاجة
الى دليل يقام عليهما قال وفي الكيف لاستحالة المحسوسة مع الجزم ببطلان
الكون والبروز ولتكذيب الحس لهما اقول اراد ان يشير الى مباحث الحركة في الكيف
واستشهد على وجودها بالحس فانا نشاهد الماء البارد صار حارا بالتدريج وبالعكس
اي الماء الحار صار باردا بالتدريج والحركة في الكيف هي الاستحالة قوله مع الجزم ببطلان
الكون والبروز اشارة الى جواب دخل مقدر توجيهه انا لا نم ان الماء البارد اذا صار حارا
مثلا يكون تغيرا في هذا النوع من الكيفية حتى يلزم ان يكون استحالة اي حركة في الكيف
وانما يكون تغيرا في هذا النوع من الكيفية ان لو لم يكن ظهور الحرارة فيه بطريق الكمون
والبروز كما هو مذهب اصحاب الكمون والبروز فانهم يقولون الاجسام لا يوجد منها شيء

من العناصر بسيطا صرفا بل كل جسم فانه مختلط من جميع الطبايع الا انه يسمى باسم الغالب
عليه فاذا القيته جسم من جنس ما كان مغلوبا فيه فانه يظهر ذلك المغلوب من الكمون
الى البروز ويقاوم الغالب ويختلط به فيحس بالمجموع احساسا لا يمكن التمييز بين احادها
فيحصل هناك امر بين الحرارة والبرودة تقرير الجواب انا نجزم ببطلان القول بالكمون والبروز
لتكذيب الحس لهما وذلك لان الما لو كان فيه اجزا نارية فاذا لاقته البشرة فلا يخلو اما
ان يصل الى تلك الاجزا سطح البشرة حال كونها كامنة او لا والقسمان باطلان اما الاول
فلان البشرة لو وصلت اليها لوجب ان يحس بسخونتها كما يحس بها اذا صار الما حارا والحس
يكذب به واما الثاني فلان الما لطيف يسهل تفريق بعض اجزايه عن البعض لا سيما تفريق
اتصاله عما يكون اتصاله به غير طبيعي فان اتصال الما بالنار غير طبيعي واعلم ان المانعين من
الاستحالة فرقتان اصحاب الكمون والبروز وفرقة تزعم ان الحرارة في الما الحار ليست على
سبيل البروز بل انما يسخن الما بسبب نفوذ اجزا نارية فيه من النار المجاورة له وهذا
المذهب ايضا باطل لتكذيب الحس له فان الجسم لو كان حرارته بسبب ورود الاجزا النارية
عليه من خارج لكانت الاجزا النارية الظاهرة فيه مساوية للاجزا النارية الواردة عليه
وليس كذلك فان جبلا من الكبريت اذا لاقته نار صغيرة كشعلة مصباح يصير
كله نارا ويحترق **قال** وفي الاين والوضع ظاهر **اقول** وقوع الحركة
في مقولة الاين والوضع ظاهر اما في الاين فلكونه معلوما بالضرورة مدركا بالحس واما
في الوضع فلان الافلاك يتحرك حركة اما ان يكون مكانية اي اينية اي يتبدل مكان
المتحرك بتلك الحركة او وضعية اي يتبدل وضع المتحرك بتلك الحركة دون مكانه
بالتدريج والاول باطل لانه لا يتبدل مكانها فتعين الثاني ضرورة انحصار الحركة في قسميها
وذلك لاستحالة الحركة في الكيف والكم عليها فان قيل ان الفلك كل جزء منه متحرك في المكان
وكلما كان كل جزء منه متحركا في المكان فالكل متحرك في المكان اجيب بان الفلك لا جزء له

اتصال ح

بالفعل

بالفعل حتى يتحرك ولو فرض له اجزا فهي لا تفارق امكنتها بل يفارق كل جزء منها
جزءا من مكان الكل اذ كان كله في مكان وليس مكان الجزء جزء مكان الكل بل جزء مكان
الكل جزء مكان الجزء وذلك لان جزء مكان الكل لا يحيط بالجزء والمكان محيط فليس اذا
فارق كل جزء مكان نفسه فالكل يفارق مكان نفسه لانه فرق بين قولنا كل جزء
وبين قولنا مجموع الاجزا وذلك لان كل جزء قد يكون بصفة المجموع والمجموع لا يكون بصفة
نفسه لان للكلية حقيقة خاصة مباينة لحقيقة كل واحد من الاجزا **قال**
ويعرض لها وحدة باعتبار وحدة المقدار والمحل والقابل واختلاف المتقابلين والمسبوق
اليه مقتض للاختلاف وتضاد الاولين للتضاد ولا مدخل للمتقابلين والفاعل في الانقسام
اقول اراد ان يشير الى وحدة الحركة وتعددها فقال ويعرض لها اي يعرض للحركة
وحدة شخصية باعتبار وحدة المقدار اي الزمان فانه لو تعدد لم يكن الحركة واحدة بالشخص
فان الجسم اذا انتقل من مكان الى مكان واستحال من بياض الى سواد في زمان ثم انتقل او
استحال من المكان الاول الى المكان الثاني او استحال من البياض الى السواد لم يكن الانتقال
الاول او الاستحالة الاولى بعينه الثاني لامتناع اعادة المعدوم لان الانتقال الاول والا
الاولى قد انعدم بانقضا الزمان الاول وباعتبار وحدة المحل اي ما فيه الحركة اي الحركة
يعرض لها وحدة بالشخص باعتبار وحدة المقولة التي وقعت فيها الحركة لانه لو تعددت
المقولة لم يجب ان يكون الحركة واحدة بالشخص فانه يمكن ان يقطع متحرك مسافة معينة
ومع ذلك يستحيل وينمو بحيث يكون زمان هذه الحركات واحدا فيكون الزمان واحدا
والمقولة متعددة فلم يتحد الحركة بالشخص وباعتبار القابل اي الموضوع الذي يتحرك
اي الحركة يعرض لها وحدة بالشخص باعتبار وحدة المتحرك فانه لو تعدد المتحرك لم يكن الحركة
واحدة بالشخص لامتناع قيام العرض الواحد بموضوعين ثبت ان وحدة الحركة بالشخص
يتوقف على وحدة الزمان والمحل والقابل واما وحدة المحرك فغير معتبرة في وحدة الحركة

ستحاله

الشخصية فانا لو قدرنا محركا حرك جسما وقبل انقطاع حركته حركه محرك اخر كانت
الحركة واحدة بالشخص مع تعدد المحرك وانما كانت واحدة بالشخص لان الحركة المتصلة
فان صدرت عن محركين لكن بقي هويتها الاتصالية فتكون واحدة بالشخص واتحاد المبدا
والمنتهى لازم عند اتحاد الامور الثلثة لكن وحدة كل منهما غير كافية فان المتحرك من
مبدا واحد قد ينتهي الى شيئين وبالعكس اى والمنتهى الى شئ واحد قد يتحرك من مبداين
واختلاف المتقابلين اى المبدا والمنتهى والمنسوب اليه اى ما فيه الحركة يقتضي اختلاف
الحركة بالنوع فان الحركة من المركز تخالف بالنوع الحركة الى المحيط وكذلك الحركة الى المركز
تخالف بالنوع الحركة الى المحيط والحركة في السواد الى البياض تخالف الحركة في الحرارة
الى البرودة ولا يشترط اختلاف الموضوع في اختلافها بالنوع لان اضافة الحركة الى الموضوع
امر خارج عن ماهية الحركة عارض لها واختلاف العوارض لا يوجب اختلاف المعروضات
في الماهية وذلك لان افراد النوع الواحد مختلفة بالعوارض مع اتحادها بالماهية ولا
يشترط ايضا اختلاف الازمنة في اختلافها بالنوع لانها من عوارض الحركة واختلاف
العوارض لا يوجب اختلاف المعروضات بالماهية ولا يشترط ايضا اختلاف المحركات
والا لكان كلما اتحد المحرك اتحد الحركات بالنوع وليست كذلك لان المحرك الواحد قد
يفعل حركات مختلفة بالماهية والمحركات المختلفة قد يفعل كل واحد منها حركة موافقة
في النوع لحركة اخرى وتضاد الاولين اى المبدا والمنتهى يقتضي تضاد الحركة كالحركة من
العلو الى السفل وبالعكس ولا مدخل للمبدا والمنتهى في انقسام الحركة ولا للفاعل فيه
بل انقسام الحركة بحسب انقسام الزمان وبحسب انقسام المسافة لانطباقهما على الحركة
وبحسب انقسام الموضوع لان الحركة عرض حال في الجسم المنقسم والحال في المنقسم منقسم
قال ويعرض لها كيفية بسببها تكون الحركة سريعة وتضعف فتكون بطيئة
ولا تختلف بهما الماهية وسبب البطوء الممانعة الخارجية والداخلية لا تخلل السكنات

والا لما احس بالضعف المقابل **اقول** اراد ان يشير الى انقسام الحركة الى السريعة
والبطيئة فقال ويعرض للحركة كيفية تشتد الحركة بسبب عروض تلك الكيفية وتسمى
تلك الكيفية سرعة فتكون الحركة سريعة وقد يعرض لها كيفية تضعف الحركة بسبب عروض
تلك الكيفية وتسمى تلك الكيفية البطوء فتكون الحركة بطيئة والحركة السريعة التي
تقطع المسافة المساوية في زمان اقصر او مسافة اطول في الزمان المساوي او الاقصر
والبطيئة بالعكس اى هي التي تقطع المسافة المساوية في الزمان الاطول او المسافة الاقصر
في الزمان المساوي او الاطول ولا تختلف ماهية الحركة بسبب اختلاف السرعة والبطوء
وذلك لان السرعة والبطوء يقبلان الاشتداد والتنقص ولا شئ من الفصول يقبلهما
فلا شئ من السرعة والبطوء بفصل واذا لم يكن شئ منهما بفصل لم يكن اختلاف الحركات
في السرعة والبطوء موجبا لاختلاف الماهية وسبب البطوء الممانعة الخارجية ان كانت
الحركة طبيعية والممانعة الداخلية اى الطبيعية اذا كانت الحركة قسرية وكلاهما ان
كانت الحركة ارادية وقيل ان سبب البطوء تخلل السكنات في الحركة البطيئة لما احس
بالحركة المتصفة بالسرعة المقابلة للبطوء والثاني باطل بالحس بيان الملازمة انه لو كان
البطوء لاجل تخلل السكنات لكانت نسبة السكنات المتخللة بين حركات الفرس الذي
يتحرك من اول اليوم الى نصف النهار خمسين فرسخا الى حركاته في ذلك الوقت كنسبة
فضل حركة الفلك الاعظم الى حركات الفرس لكن الفلك الاعظم قد قطع في ذلك الوقت
قريبا من ربع مقداره ولا شك انه ازيد من المسافة التي قطعها الفرس في ذلك الوقت بالف
الف مرة واذا كان كذلك وجب ان يكون السكنات المتخللة في حركات الفرس في ذلك
الوقت ازيد من حركاته بالف الف مرة فيلزم ان لا يكون حركات الفرس محسوسة مع انها
متصفة بالسرعة **قال** ولا اتصال لذوات الزوايا والانعطاف لوجود زمان بين
الميلين **اقول** اراد ان يشير الى ان كل حركتين مستقيمتين مختلفتين كالحركة

الصاعدة والهابطة بينهما زمان سكون فقال لا اتصال لحركات ذوات زوايا وهي
الحركات المختلفة التي تكون على خط مستقيم وبالجملة لا اتصال للحركات المختلفة بعضها
ببعض بل يكون بينهما زمان وهذه المسئلة مختلف فيها فذهب افلاطون الى نفي زمان
السكون وذهب ارسطو الى اثباته واختاره المصنف واحتج عليه بان الجسم المتحرك الى حد
ما من حدود المسافة وصوله الى ذلك الحد آني اذ لو كان الوصول في الزمان والزمان
منقسم ففي بعض ذلك الزمان لا يخ اما ان يكون الجسم واصلا الى ذلك الحد اولا فان كان
الاول فذلك البعض هو زمان الوصول لا المجموع وان كان الثاني فالوصول في الباقي من الزمان
فزمان الوصول هو الباقي لا المجموع واذا كان الوصول في آن فلا بد وان يكون الميل الموصل الى
ذلك الحد موجودا في آن الوصول واذا كان الوصول العلة القريبة لوصول المتحرك الى ذلك
الحد وجب تحقق العلة القريبة عند تحقق المعلول ثم ان الجسم اذا تحرك عن ذلك الحد ورجع
عنه بعد ان كان واصلا فلا بد وان يفارق عنه بميل اخر هو علة رجوعه عن ذلك الحد
ويكون ذلك مخالفا للميل الاول لامتناع ان يكون الميل الواحد علة للوصول الى حد واللاوصول
اليه وذلك الميل موجود في آن اللاوصول ويكون آن اللاوصول مغايرا لآن الوصول لامتناع
وجود ميلين مختلفين لجسم واحد في آن واحد ولا يخ اما ان يكون بين الآنين زمان اولا والثاني
باطل والا لزم تتالي الآنات فيلزم الجزء الذي لا يتجزى وهو محال فتعين الاول والمتحرك المذكور
ليس بمتحرك في ذلك الزمان لانه ليس بمتحرك الى ذلك الحد ولا عنه فوجب زمان سكون بين
الحركتين فلا يتصل الحركة الثانية بالاولى وهو المطلوب قال والسكون حفظ النسب
فهو ضد يقابل الحركتين وفي غير الاين حفظ النوع اقول اختلفوا في ان السكون هل
هو ضد للحركة او عدمها عما من شانه ان يتحرك اعلم ان الجسم اذا لم يكن متحركا عن مكانه كان هناك
امران مثلا زمان احدهما عدم الحركة مع انه من شانه ان يتحرك والثاني اينه الموجود زمانا فان
كان السكون هو الاول والثاني لازم له كان السكون عدميا وان كان بالعكس كان السكون وجوديا

والحكماء

والحكماء ذهبوا الى الاول والمتكلمون ذهبوا الى الثاني فيكون النزاع لفظيا لكن
الحكماء قالوا ان العلماء اجمعوا ان الحركة مقابلة للسكون والمقابلة بينهما لا يتحقق الا اذا تصور
من السكون الامر العدمي لان المتقابلين لا بد وان يكون احدهما مقابلا للاخر اما ان يحد
الحركة ام لا ثم يبطل السكون حدا يقابل ذلك الحد او بالعكس فان كان الاول كان حد الحركة
انها كمال اول لما بالقوة ففي الحد ثلثة الفاظ الكمال الاول والقوة فالحد الذي يكون للسكون
لا بد وان يكون مقابلا للشيء منها فعلى تقدير ان يكون السكون هو الامر الثبوتي لا يكون حده
مقابلا للكمال لان مقابله عدمي بل لا بد وان يعتبر الكمال في حده فيتعين ان يوجد في حده ما
يقابل احد اللفظين الاخرين هكذا السكون كمال ثان لما بالقوة او كمال اول لما بالفعل
والاول يقتضي ان يكون قبل كل سكون حركة والا لم يكن السكون كمالا ثانيا والثاني يقتضي
ان يكون بعد كل سكون حركة والا لم يكن السكون اولا ومفهوم السكون لا يقتضي شيئا من
الامرين فيكون الحد باطلا فبقي ان يورد في تعريف السكون ما يقابل الكمال وهو عدمي
فيلزم ان يكون السكون عدميا واما ان يحد السكون اولا ثم يحد الحركة بما يقابله فعلى تقدير
ان يكون السكون ثبوتيا لا يمكننا تعريفه الا بما يتصور منه استمرار ذلك الامر الثبوتي وذلك
لا يمكن الا بذكر الزمان او لواحقه مثلا ان يقول انه الحصول في المكان الواحد زمانا او اكثر
من آن واحد او الحصول في مكان بحيث يكون قبله وبعده فيه وكل ذلك لا يعرف الا بالحركة
التي فرضنا انها لا تعرف الا بعد معرفة السكون فيلزم منه الدور وهو محال فيتعين
ان يحد الحركة اولا ثم يبطل ما يقابل ذلك الحد للسكون ولا يمكن ذلك الا بان السكون عدمي
والمصنف اختار ان التقابل بين الحركة والسكون تقابل التضاد وفسر السكون بحفظ النسب
بين الاجسام الثابتة على حالها وفيه نظر فانه يلزم ان يكون التعريف الذي للحركة مقابل لهذا
الجسم فيكون الجسم الواحد ليس بمتحرك ولا ساكن واختلفوا في ان المقابل للحركة هل هو السكون
فيما عنه الحركة وهو المبدأ او السكون فيما اليه الحركة وهو المنتهى وذهب بعضهم الى الاول

واخرون الى الاخر واحتج الاولون بان المقابل للحركة لا[؟] عنهما والثاني ضعيف لان الحركة
متادية الى السكون في نهايتها والشيء لا يستقبل الى مقابله فتعين الاول وفيه نظر فان الحركة
تنتهي الى عدمها وذلك لان كل ما هو قابل للعدم فبالضرورة ينتهي اليه واختار المصنف ان السكون
تقابل الحركتين اي الحركة عنه والحركة اليه اي الحركة عن المبداء والحركة الى المنتهى واليه اشار
بقوله تقابل الحركتين ويلزم منه ان السكون في المبدا او المنتهى مقابلا للحركة اما بيان ان الحركة
عنه واليه مقابلة للسكون فلان السكون ليس عبارة عن عدم حركة خاصة والا
لكان كل متحرك بغير تلك الحركة ساكنا لان كل متحرك بغير تلك الحركة فقد عدم عنه
تلك الحركة بل هو عبارة عن عدم كل حركة فسكون الحركة عن المبداء والحركة الى المنتهى كل
منهما يقابل السكون ويلزم منه ان يكون السكون في المبداء والمنتهى مقابلا للحركة والسكون
في غير الاين من المقولات الاخر التي وقعت فيها الحركة عبارة عن حفظ النوع في المقولة
التي وقعت فيها الحركة **قال** ويتضاد لتضاد ما فيه **اقول** السكون قد يعرض
له تضاد كما يعرض للحركة لكن تضاد السكون انما هو لتضاد ما فيه السكون اعني المكان
الذي فيه سكون الجسم او النوع الذي يكون السكون فيه فان السكون في المكان الاعلى
يضاد السكون في المكان الاسفل وسكون الجسم في الحرارة يضاد سكونه في البرودة **قال**
ومن الكون طبيعي وقسري وارادي وطبيعي الحركة انما يحصل عند مقارنة امر غير طبيعي
لرد الجسم اليه فيقف ولا يكون دورية وقسريها تستند الى قوة مستفادة قابلة
للضعف وطبيعي السكون يستند الى الطبيعة مطلقا **اقول** الكون اعني حصول الجوهر
في الحيز اعني الجنس الشامل للحركة والسكون كما اصطلح عليه المتكلمون ينقسم الى طبيعي وقسري
وارادي لان مبداه اما خارج عن ذات الكائن او لا والثاني اما ان يكون بالشعور او لا فالذي
مبداه غير خارج وبدون الشعور هو الطبيعي والذي مبداه خارج هو القسري والذي مبداه
غير خارج وبالشعور هو الارادي وطبيعي الحركة انما يحصل عند مقارنة امر غير طبيعي لان الحركة

امر

امر غير ملائم للذات والطبيعة بانه فارقة الذات وغير الملائم لا يكون مقتضى للذات
بالذات بل لا بد من مقارنة امر اخر الى الطبيعة ويكون ذلك غير طبيعي لترد طبيعة الجسم
الى الامر الطبيعي بالانتقال في ذلك الامر الغير الطبيعي كحصول الماء في مكان الهواء فانه امر
غير طبيعي لطبيعة الماء فالطبيعة تقتضي الرد الى الامر الطبيعي وهو حصول الماء في مكانه
بالحركة فانه لو كان في مكانه الطبيعي لم يقتض الحركة فيقف الجسم عن الحركة عند رده الى الحالة
الطبيعية فغاية الحركة الطبيعية رد الجسم الى الامر الطبيعي بعد عدمها ولا يكون الحركة
الدورية طبيعية لان نفس الحركة ليست مطلوبة بالطبع بل المطلوب بالطبع الرد الى الامر
الطبيعي عند حصول الامر الغير الطبيعي بالحركة وكل حركة طبيعية تستدعي هربا عن حالة
غير طبيعية وطلبا لحالة طبيعية وليس من الحركات الدورية كذلك لان كل نقطة يعرض
ان يكون مطلوبة بالحركة يكون مهروبا عنها بتلك الحركة ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا
عنه بالطبع فان قيل الحركة المستقيمة يطلب بها نقطة وعند الوصول اليها تفارقها
بالطبع فيكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع اجيب بان كل نقطة تعرض في الحركة
المستقيمة فانها وان كانت مطلوبة بالطبع مهروبا عنها بالطبع لكن لا يكون الحركة ولحوق
لان الهرب عنها بحركة غير الحركة التي بها تطلب الوصول اليها بالطبع والحركة القسرية
تستند الى قوة في المتحرك مستفادة من مبداء خارجي وتلك القوة قابلة للضعف ولا تزال
تضعف بمصادمات الجسم المخروق بالحركة الى ان تصير مغلوبة للطبيعة فتستولي الطبيعة
ويعود الجسم بالحركة الطبيعية الى مكانه الطبيعي والسكون الطبيعي يستند الى الطبيعة
مطلقا بخلاف الحركة الطبيعية فانها تستند الى الطبيعة بشرط مقارنة امر غير طبيعي
قال ويعرض البسائط ومقابلها للحركة خاصة **اقول** الحركة قد يكون بالذات
وهي الحركة التي تحصل في الجسم على الحقيقة وقد يكون بالعرض وهي الحركة التي لا تحصل في الجسم
حقيقة بل فيما يقارنه لكن لا يلزم من حركة ذلك المقارن عدم بقائه مع الامور الحا

طبيعية

والمتحرك بالعرض قد يكون قابلا لان يعرض له الحركة بالفعل وقد لا يكون قابلا له مثال
الاول حركة النملة على الرحى ومثال الثاني الصورة الحالة في الهيولى اذا عرفت ذلك فنقول
الحركة قد تكون بسيطة وهي مثل حركة الحجر الى فوق وقد تكون مركبة مثل حركة النملة
على الرحى اذا كانت مخالفة لحركة الرحى في الجهة فان كلا من حركة الرحى وحركة النملة بالنظر
الى نفسها بسيطة لكن اذا نظر الى حركة النملة من حيث هي حاصلة من حركتيها بالذات
وحركتها بالعرض بسبب حركة الرحى تكون مركبة فالحركتان اذا تركبتا وكانتا الى جهة
واحدة احدثتا حركة تساوي مجموعهما وان كانتا في جهتين متضادتين احدثتا حركة
مساوية لفضل البعض على البعض او سكونا ان لم يكن فضل والحركة المركبة لا تتصور الا
في متحرك بالعرض لامتناع حركة الجسم الواحد المتحرك بالذات الى جهتين مختلفتين قال
ولا يعلل الجنس ولا انواعه بما يقتضي الدور اقول اختلف المتكلمون في الحصول
في الحيز الذي هو جنس للانواع الاربعة هل هو معلل بمعنى غير الاعتماد فذهب ابو هاشم واتباعه
الى انه يوجد معنى آخر يعلل به الحركة والسكون وذهب ابو الحسين وباقي المتكلمين الى
انتفاء ذلك المعنى وتوهم طائفة ان المعنى المذكور هو الكائنية فاشار المصنف الى ابطال هذا
التوهم بقوله ولا يعلل الجنس اي الحصول في الحيز ولا انواعه اي الحركة والسكون بما يقتضي الدور
وهو الكائنية وذلك لان الكائنية عندهم معللة بالكون الذي هو حصول الجوهر في الحيز
فلو علل الحصول في الحيز وانواعه بها لزم الدور هذا ما فهمته منه قال الخامس
متى وهي النسبة الى الزمان او طرفه اقول الجنس الخامس من المقولات التسع متى وهي
نسبة ما للشيء الى الزمان وهو كونه فيه نفسه او في طرفه فان كثيرا من الاشياء يقع في طرف
الزمان اعني الآن ولا يقع في الزمان ويسأل عنه واذا انتسب الشيء الى الزمان فاما ان ينسب الى
ما يطابقه ولا يفضل عنه كقولهم كان هذا الامر وقت الزوال او الى زمان اعم من ذلك كقولهم كان هذا
الامر في سنة كذا ولم يكن في جميع السنة بل في جزء منها والاول حقيقي والثاني غير حقيقي كالآن لكن

الزمان المطابق مخالف للمكان المطابق في انه ينسب الزمان الواحد الحقيقي الى اشياء كثيرة
بخلاف المكان الحقيقي الواحد فانه لا يمكن ان ينسب الى كثرة من شيء واحد قال
والزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتأخر العارضان لها باعتبار آخر اقول لما
كان متى نسبة الشيء الى الزمان اراد ان يشير الى ماهية الزمان فقال الزمان مقدار الحركة من
حيث التقدم والتأخر العارضان للحركة باعتبار آخر والحركة تتجزى وتنقسم باعتبار تجزي المسافة ويصير
بعضها متقدما وبعضها متأخرا بحسب تقدم بعض اجزاء المسافة وتأخر بعضها بحسب
الوضع والمتقدم من الحركة ما يوجد في المتقدم من المسافة والمتأخر ما يوجد في المتأخر من
المسافة لكن المتقدم من المسافة يوجد مع المتأخر منها بخلاف المتقدم والمتأخر من الحركة
فانهما لا يوجدان معا فيكون التقدم والتأخر خاصة يلحقهما من جهة عروضهما لاجزاء الحركة
ويكون للحركة مقدار بحسب التقدم والتأخر العارضين لها باعتبار آخر غير اعتبار عروضهما
للمسافة ولها مقدار آخر من جهة المسافة فان الحركة تزيد بزيادة المسافة وتنقص بنقصانها
فالزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتأخر العارضين لها باعتبار انهما لا يجتمعان في الوجود
معا ولما كان الزمان ظاهر الانية خفي الماهية اشار الى بيان ماهيته ولم يتعرض لوجوده قال
وانما يعرض المقولة بالذات للمتغيرات وبالعرض لمعروضها ولا يفتقر وجود
معروضها وعدمه اليه والطرف كالنقطة وعدمه في الزمان وحدوث العالم يستلزم
حدوثه اقول مقولة متى انما يعرض بالذات للمتغيرات كالحركة وما يتبعها من الامور
ويعرض لمعروض المتغيرات كالاجسام بالعرض فان ما لا تغير فيه لا يعرض له متى الا باعتبار صفات
متغيرة له كالاجسام فانها بواسطة عروض المتغيرات لها يعرض لها متى ولا يفتقر وجودها
معروض المتغيرات ولا عدمه الى الزمان لان معروض المتغيرات متقدم على المتغيرات ضرورة
تقدم المعروض على عارضه والمتغيرات متقدمة على الزمان لان الشيء متقدم على مقداره
القائم به فيكون معروض المتغيرات متقدما على الزمان لان المتقدم على المتقدم متقدم فلو

انتفى وجود المعروض او عدمه اليه لزم الدور والطرف يعني الآن لا يكون جزءا
للزمان لانه فصل مشترك بين الماضي والمستقبل ولو كان جزءا للزمان لما امكن قسمة الزمان
الى قسمين مثلا نقول من الغداة الى الآن ومن الآن الى العشاء فان كان الآن جزءا لم يكن هذه
القسمة صحيحة لانه يكون غير داخل في القسمين وهو جزء من الشيء المنقسم الى قسمين فيلزم التثليث
فالآن عرض حال في الزمان كالنقطة فانه فصل مشترك بين الخطين وهو عرض حال في الخط قوله
وعدمه في الزمان اشارة الى جواب دخل مقدر توجيهه ان يقال الآن جزء من الزمان لان
الآنات متتالية فيكون الآن جزءا له وانما قلنا ان الآنات متتالية لان عدم الآن اما على
التدريج او دفعة والاول باطل والا لكان للآن زمانا والثاني يقتضي ان يكون عدمه متصلا
بآن وجوده فيلزم تتالي الآنات فيلزم ان يكون الآن جزءا من الزمان لان عروضه انما يكون على
تقدير ان يكون الزمان متصلا وعلى تقدير تتالي الآنين لا يكون الزمان متصلا في نفسه
توجيه الجواب ان يقال قولكم عدم الآن اما ان يكون على التدريج او دفعة تقسيم غير منحصر
لان هنالك قسم ثالث وهو ان يكون عدمه في جميع الزمان الذي بعده لا على معنى ان عدمه
شيء واحد متصل منطبق على زمان لا يمكن ان يوجد الا في زمان كالحركة بل بمعنى ان لا يوجد
في ذلك الزمان آن الا ويكون عدمه فيه فيكون عدم الآن انما يحصل في جميع الزمان الذي
يكون ذلك الآن طرفه وذلك كالنقطة فانها موجودة في طرف الخط وليس موجودة في نفس
الخط المتصل فيصدق انها معدومة في نفس الخط ولا يصدق انها معدومة في طرفه
وحدوث العالم يستدعي حدوثه اعني اذا ثبت ان العالم وهو ما سوى الله تعالى حادث
يلزم منه ان الزمان ايضا حادث لان الزمان ايضا من جملته قال السادس الوضع
وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين وفيه تضاد وشدة وضعف اقول الجنس
السادس من المقولات التسع الوضع وهو هيئة تعرض للجسم لاجل نسبتين نسبة بعض من اجزائه
وبين هذه اجزائها الى ان يكون لبعض منها موازاة وانحراف ونسبة لها بالقياس الى امور خارجة رجه

من موضوع تلك الهيئة اما امكنة حاوية او متمكنات محوية كالقيام والقعود والاستلقاء
والانبطاح والوضع يطلق على معنيين آخرين احدهما كون الشيء بحيث يمكن ان يشار اليه
اشارة حسية والنقطة بهذا المعنى ذات وضع دون الوحدة والثاني هيئة تعرض للشيء
بالقياس الى نسبة اجزائه بعضها الى البعض والاول منها واحد من المقولات التسع وفي الوضع تضاد
لان وضع الانسان ورجلاه على الارض ورأسه في الهواء يضاد لوضعه اذا كان بالعكس
من ذلك لانهما امران وجوديان يتعاقبان على موضوع واحد لا يجتمعان فيه وبينهما غاية
الخلاف وفي الوضع شدة وضعف لان الشيء قد يكون اشد انتصابا وانحناء من غيره قال
السابع الملك وهو نسبة التملك اقول الجنس السابع من المقولات التسع الملك وهو نسبة
الشيء الى ملاصق ينتقل بانتقاله كالتجلد والتعمم والتختم والتقمص ومنه جزئي كهذا التلحي وكلي كالتلحي
ومنه ذاتي كحال الهرة عند اهابها ومنه عرضي كحال الانسان عند قميصه قال الثامن
والتاسع ان يفعل وان ينفعل والحق ثبوتهما ذهنا والا لزم التسلسل اقول الجنس الثامن
والتاسع من المقولات التسع هو ان يفعل وان ينفعل اما ان يفعل فهو عبارة عن تأثير الشيء في غيره وتأثيرا
غير قار الذات بحاله ما دام يؤثر وهو ان يفعل ذلك مثل التسخين ما دام يسخن والقطع ما دام
يقطع واما ان ينفعل فهو عبارة عن تأثر الشيء عن غيره ما دام يتأثر كالتسخن ما دام يسخن والتبرد
ما دام يتبرد والتقطع ما دام يتقطع واختلفوا في ان هاتين المقولتين هل هو من الموجودات
الخارجية او اعتباريتان لا وجود لهما الا في الذهن واختار المصنف الثاني فقال والحق ثبوتهما
ذهنا اذ لو كانتا موجودتين في الخارج لزم التسلسل والتالي باطل بيان الملازمة انهما لو كانتا
موجودتين في الخارج كالمؤثرية من لواحق المؤثر والمتأثرية من لواحق المتأثر فيفتقر ان ايضا
فيكون تأثير كل واحد منهما فيما يلحقه زائدا عليها والكلام فيها كالكلام في الاولتين ويلزم التسلسل
قال المقصد الثالث في بيان الصانع وصفاته واثاره وفيه فصول الفصل الاول
في وجوده الموجود ان كان واجبا فهو المطلوب والا استلزمه استحالة الدور والتسلسل اقول

المقصد الثالث

لما فرغ من المقصد الثاني شرع في المقصد الثالث وذكر فيه ثلثة فصول الاول في اثبات الصانع الثاني في صفاته مما يجوز عليه ومما لا يجوز عليه الثالث في افعاله وانما بدأ باثبات وجوده لانه هو الاصل والدليل عليه انه لا شك في وجود موجود فذلك الموجود لا يخ اما ان يكون واجبا او ممكنا فان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا فله مؤثر موجود بالضرورة وذلك المؤثر الموجود لا يخ اما ان يكون واجبا او ممكنا فان كان الاول فهو المطلوب وان كان الثاني فله مؤثر موجود فذلك المؤثر الموجود ان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا فلا بد وان ينتهي الى مؤثر موجود واجب والا لدار او تسلسل وكل منهما باطل لما مر في المقصد الاول في فصل العلة والمعلول **قال** الثاني في صفاته تعالى وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب والواسطة غير معقوله ويمكن عروض الوجوب والامكان للاثر باعتبارين واجتماع القدرة على المستقبل مع العدم واستفاء الفعل الذي مع الضد **اقول** لما فرغ من الفصل الاول شرع في الفصل الثاني فبدأ بالقدرة ذهب جميع المليين الى ان البارئ تعالى في ايجاد العالم بالقدرة والاختيار على معنى انه يصح منه فعل العالم وتركه وذهبت الفلاسفة الى ان البارئ في وجود العالم بالايجاب على معنى ان العالم لازم لذاته كما يلزم الشمس للاضاءة فانه لازم لذاتها واحتج على انه تعالى واجد بان وجود العالم بعد عدمه ينفي كون البارئ سبحانه وتعالى فيه بالايجاب والاول ثابت لما مر من قبل ان العالم حادث فاستفى الثاني بيان الملازمة لما مر ان البارئ في وجود العالم ان كان بالايجاب يلزم قدمه لانه لا يخ لا بد وان لا يتوقف وجوده عنه على شرط او يتوقف على شرط قديم وعلى التقديرين يلزم قدمه والا لزم تخلف الاثر عن المؤثر التام وهو محال او يتوقف على شرط حادث فالكلام فيه كما في العالم ولزم التسلسل اما معا ان كان حدوثه بحدوث شرط آخر مقارن او لا الى اول ان كان بحدوث شرط زائل لانه يخ يكون كل حادث مشروطا بحادث آخر قبله ويلزم حوادث لا الى اول وكلاهما محال لما مر ثبت ان البارئ في وجود العالم يلزم منه قدمه ونفي اللازم مناف لعين الملزوم واذا انتفى

كونه موجبا تعين ان يكون قادرا مختارا اذ لا واسطة بينهما لان صدور الفعل اما مع جواز ان لا يصدر عنه او مع امتناع ان لا يصدر عنه فان كان الاول كان المؤثر قادرا وان كان الثاني كان المؤثر موجبا قوله والواسطة غير معقوله اشارة الى جواب اعتراض على الدليل المذكور وتوجيهه ان يقال لما ذكرتم من الدليل لا يقتضي ان لا يكون المؤثر في العالم هو القادر ولم يقتض ان يكون واجب الوجود سبحانه وتعالى هو القادر فلم لا يجوز ان يكون الواجب لذاته اقتضى على سبيل الايجاب موجودا قديما ليس بجسم ولا جسماني قادرا وذلك القادر هو الذي اوجد العالم بالقدرة تقرير الجواب ان يقال الواسطة بين الواجب تعالى والعالم غير معقول لان ذلك القادر الذي هو الواسطة يمتنع ان يكون واجب الوجود لامتناع اجتماع واجبي الوجود في الوجود ولانه يخ لا يكون صادرا عن الواجب تعالى واذا لم يكن واجبا يكون ممكنا فيكون من جملة العالم لان المراد من العالم ما سوى الله تعالى فلا يكون واسطة بين الله وبين العالم والا يلزم ان يكون واسطة بين الله وبين نفسه وهو محال قيل في دفع هذا الاعتراض لا يجوز ان يكون واجب الوجود مقتضيا للقادر على سبيل الايجاب لان القادر من شانه التغير والاختلاف والموجب لا يقتضي الا امرا ثابتا على نهج واحد غير مختلف وفيه نظر اذ يجوز ان يكون الاختلاف والتغير راجعا الى قدرة القادر لا الى الموجب قوله ويمكن عروض الوجوب والامكان للاثر باعتبارين هذا جواب معارضة للدليل المذكور توجيه المعارضة ان يقال الدليل الذي ذكرتم وان دل على ان واجب الوجود قادر لكن عندنا ما ينفيه وذلك لان القادر على التفسير الذي ذكرتم وهو انه الذي ان شاء فعل وان شاء ترك محال وذلك لان المؤثر في الموجود الشيء اذا استجمع جميع ما لا بد منه في المؤثرية وجوديا كان او عدميا امتنع منه الترك لامتناع عدم الاثر عند وجود المؤثر التام بالضرورة فلا يكون متمكنا من الترك فلا يكون قادرا وان لم يستجمع امتنع الفعل لامتناع وجود الاثر عند عدم المؤثر التام بالضرورة ولم يتمكن من الفعل فلا يكون قادرا واذا امتنع ان يكون المؤثر قادرا امتنع ان

يكون الواجب قادرا لانه موثر بوجه الجواب ان يقال يختار ان الموثر مستجمع لجميع الشرائط
التي لا بد منه في المؤثرية واستجماعها بان يكون المؤثر المختار ماخوذا مع قدرته التي يستوي
بالنسبة الى طرفي الفعل والترك ومع داعيه التي ترجح احد الطرفين وح يجب وقوع الفعل
بعدهما فالواجب بالقدرة والداعي لا ينافي تمكنه من الفعل والترك واستواء الطرفين بالنسبة
الى القدرة وحدها فان وجوب الفعل باعتبار القدرة والداعي والامكان اي استواء
الطرفين وتمكنه من الفعل والترك بالنسبة الى القدرة وحدها قيل في جواب هذه المعارضة
المؤثر المستجمع لجميع ما لا بد منه في المؤثرية يكون تارة مصدرا للاثر وتارة لا يكون من
غير تغير حال البتة في الحالين ولا يمتنع الترجيح وفيه نظر لانه ح يكون ترجيحا لاحد الطرفين
في الممكن على الاخر يكون بعض يجوز انقلاب الممكن الذاتي لذاته في وقت واجبا لذاته
في وقت اخر فانسد باب اثبات الصانع ولا يقال المختار يجوز ان يختار احد الجانبين لا لمرجح
وذلك لان الجائع يختار احد الرغيفين المتساويين من غير ترجيح احدهما على الاخر وكذلك
الهارب من السبع او العدو يختار احد الطريقين المتساويين من غير ترجيح احدهما على الاخر
لانا نقول المختار هو الذي يكون فعله تبعا لارادته وداعيه والداعي يكفي في الترجيح والجائع
والهارب لم يختر كل منهما احد المتساويين بل غايته ان المرجح غير معلوم وعدم العلم لا
يقتضي عدم الوقوع قوله واجتماع القدرة على المستقبل مع عدم جواز معارضة اخرى
للدليل المذكور توجيهه ان يقال ما ذكرتم وان دل على انه قادر لكن عندنا ما ينفيه وذلك
لان المؤثر في الشيء لو كان قادرا فتمكنه اما ان يكون باعتبار حال حصول احد الطرفين وقبل حصول
شيء منهما والاول محال لان حال حصول ذلك الطرف يكون ذلك الطرف واجب الحصول
واذا كان ذلك الطرف واجب الحصول كان الطرف الاخر ممتنع الحصول فلا يكون متمكنا من
الطرفين لاستحالة التمكن من الواجب والممتنع والثاني ايضا محال لانه ح يكون متمكنا من الطرفين
بالنسبة الى الاستقبال لكن شرط الحصول في الاستقبال محال والموقوف على المحال محال الحصول

في

في الاستقبال محال فلا يكون مقدورا وتقرير الجواب ان يقال ان اجتماع القدرة على الفعل
في الاستقبال مع عدم الوقوع في الحال ممكن في الحال ومع الوقوع في الحال ممتنع في الحال والمحال
انما يلزم من جميع الوقوع في الحال وموقوف القدرة ووقوع الفعل والحاصل ان شرط
الحصول في الاستقبال ممكن بالنسبة الى الاستقبال في الحال لا حصول الاستقبال في
الحال واجتماع التمكن من الفعل بالنسبة الى الاستقبال مع عدم الوقوع في الحال ممكن في الحال
قوله واستواء الفعل ليس فعل الضد جواب معارضة اخرى للدليل المذكور توجيهها ان يقال
لو كان المؤثر قادرا لكان الفعل والترك مقدورين لان القادر متمكن منهما والتالي باطل لان الترك
غير مقدور والنفي المحض لا يكون مقدورا وتقرير الجواب ان القادر هو الذي يصح منه الفعل
ويصح منه ان لا يفعل لا ان يفعل الترك فان استواء الفعل غير فعل الضد اي غير فعل الترك
قال وعموم العلة يستلزم عمومية الصفة اقول لما بين انه تعالى قادر اراد
ان يبين انه قادر على كل الممكنات في الدليل عليه ان علة المقدورية عامة في جميع الممكنات
وعمومية العلة يستلزم عمومية الصفة اي المقدورية بالنسبة الى جميع الممكنات وانما
قلنا ان علة المقدورية عامة في جميع الممكنات لان علة المقدورية الامكان لان الامتناع
والوجوب يحيلان المقدورية والامكان وصف مشترك بين جميع الممكنات فيكون جميع الممكنات
مقدورا له تعالى فيكون قادرا على جميع الممكنات قال والاحكام والتجرد واستناد كل
شيء اليه دلائل العلم والاخير عام اقول لما فرغ من بيان كونه قادرا اراد ان يشير الى انه
عالم اتفق جمهور العقلاء على انه تعالى عالم الا قدماء الفلاسفة فانهم قالوا العلم حصول
صورة المعلوم في العالم وهو يستدعي اضافة العالم الى المعلوم والعالم والمعلوم ان كانا متغايرين
فلا بد ان يتصور العالم بصورة المعلوم ولا يمكن ان يقبل الواجب الوجود شيئا من غيره وان كانا واحدا
فلا بد فيه من نسبة بين تغاير اعتباري حتى يتصور الاضافة بينهما ولا كثرة في واجب الوجود بوجه من
الوجوه فهو لا يوصف بالعلم بوجه واحتج المصنف على مذهب الجمهور بوجوه الاول تقرير ان افعال الله

تعالى محكمة متقنة فيها من عجيب تاليف لطيف يظهر لمن تامل احوال الخلق وتشريح
الاعضاء وتفكر في هذه الافلاك ووجود السيارات وعلويتها وحركاتها وبديهة العقل
حاكمة بان مثال ذلك لا يصدر عن الجاهل ولا يتكرر وقوع الفعل المحكم المتقن من فاعل
جاهل الثاني انه تعالى مجرد لما عرفت وما سياتي وكل مجرد عالم لما عرفت ايضا الثالث انه
تعالى مبدا لجميع الموجودات لانه اما مستند اليه بلا وسط او بوسط والله تعالى عالم بذاته
لان العلم عبارة عن حصول المدرك عند المجرد والله تعالى لا يغيب عن ذاته فيكون عالما بذاته
وقد عرفت ان العلم بالعلة يستدعي العلم بالمعلول فيلزم ان يكون عالما بجميع الموجودات
والوجه الثالث عام اي يدل على انه تعالى عالم بجميع الموجودات بخلاف الوجه الاول
والثاني فانهما يدلان على انه تعالى عالم ولا يدلان على عموم علمه بالنسبة الى جميع الموجودات
قال والتغاير اعتباري اقول هذا جواب اعتراض وارد على كونه تعالى
عالما بذاته تقرير الاعتراض ان العلم يستدعي اضافة والاضافة لا تتصور بدون المنتسبين
والله سبحانه وتعالى منزه عن الكثرة واحد حقيقي لا نسبة فيه اصلا فيمتنع ان يكون عالما
بنفسه تقرير الجواب انه علمه تعالى عين ذاته بالذات ومغاير له بنوع من الاعتبار وتغاير
الاعتبار كاف في تحقق الاضافة فان الاضافة لا تستدعي تغاير المنتسبين بالذات فيقال
تغاير الاعتبار انما يكون بحسب تغاير كونه عالما ومعلوما ومغايرة كونه عالما ومعلوما انما
يتحقق باعتبار قيام العلم به فيكون تغاير الاعتبار فرعا لقيام العلم فلو كان قيام العلم به
فرعا لتغاير الاعتبار لزم الدور اجيب بان تغاير الاعتبار انما يتوقف على تغاير العالم والمعلوم
بالاعتبار وتغاير العالم والمعلوم بالاعتبار لا يتوقف على قيام العلم به بل يتوقف على
اعتبار كونه عالما ومعلوما واعتبار كونه عالما ومعلوما لا يتوقف على تغاير العالم والمعلوم
بالاعتبار فلا يدور قال ولا يستدعي العلم صورة مغايرة للمعلومات عنده لان
نسبة الحصول اليه اشد من نسبة الصورة المعقولة لنا اقول هذا جواب اعتراض على

انه

انه سبحانه وتعالى عالم بغيره من الموجودات تقرير الاعتراض انه تعالى لو كان عالما بغيره
من الموجودات والمعلومات لا يتحد بالعالم ولا ببعضها مع بعض بل يكون صورا مغايرة
له متقررة فيكون ذاته فاعلا وقابلا لها وتكون موصوفا بصفات حقيقية ويكون محلا للمعلومات
الممكنة المتكثرة تقرير الجواب انه تعالى كما لا يحتاج في كونه بذاته الى صورة غير ذاته التي بها
هو هو ولا يحتاج ايضا في علمه بما يصدر عن ذاته الى صورة غير ذلك الصادر وكونه تعالى
محلا لتلك الصورة المعلومة ليس بشرط في علمه بها بل حصول الصورة للعالم هو علمه به فلو
حصل الصورة بوجه اخر غير الحصول في العالم حصل العلم ولا شك ان حصول الشيء
لفاعله في كونه حصولا لغيره اشد من حصول الشيء لقابله فاذن واجب الوجود تعالى
ويتقدس عالم بجميع الموجودات من غير ان يحل فيه لان الموجودات باسرها حاصلة له من
حيث انها صادرة عنه لا يعزب عنه مثقال ذرة محيط بجميع الكليات والجزئيات على
الوجه الكلي والجزئي من غير لزوم محال قال وتغير الاضافات ممكن اقول هذا
جواب عن اعتراض وارد على كونه تعالى عالما بالجزئيات على سبيل الجزئي علما زمانيا بالحكم
بوقوعه قبله او وقع الآن او لم يقع تقريره انه تعالى لو كان عالما بالجزئيات علما زمانيا لكان محلا
للتغير لان هذا النوع من العلم حادث مع حدوث المعلوم ويزول مع زواله والتالي باطل
تقرير الجواب انا نمنع بطلان التالي لان التغير في الاضافات والتغير في الاضافات جائز
لانه لا يوجب التغير في الذات لانها من الاعتبارات قال ويمكن اجتماع الوجوب
والامكان باعتبارين اقول هذا جواب عن اعتراض على كونه تعالى عالما بالامور
المتجددة قبل وجودها تقريره لو كان عالما بالامور المتجددة قبل وقوعها لكان تلك الامور
واجبة والا لامكن ان لا توجد فينقلب علمه جهلا وهو محال ويكون ممكنة لانها امور متجددة
فيلزم ان يكون تلك الاشياء واجبة وممكنة وهو محال تقرير الجواب انه ان اريد بكونها واجبة
انها واجبة الصدور من العلم فباطل لان العلم لا يكون موجبا لصدور المعلوم من العالم

ده

ضرورة كونه عالما بذاته وبالمعدومات مع ان علمه لا يكون موجبا لصدورها عنه
ولا صدور المعدومات عنه وان اريد بكونها واجبة كونها بحيث يطابق علمه فهو
صحيح لكن لا امتناع في ذلك لان الوجوب باعتبار المطابقة والامكان بحسب الذات
ويجوز ان يكون شيء واحد واجبا وممكنا باعتبارين قال وكل قادر عالم حي بالضرورة
اقول اتفق جمهور العقلاء على انه تعالى حي لانه قادر عالم وكل قادر عالم حي بالضرورة
لكن اختلفوا في معنى الحيوة فذهب النافون للصفات الثبوتية لله تعالى الى انها سلبية
معناها انه لا يستحيل ان يكون عالما قادرا وذهب المثبتون للصفات الى ان الحيوة صفة
زائدة لاجلها يصح ان يعلم ويقدر والا لم يكن حصول هذه الصحة اولى من لا حصولها وفيه
نظر اذ يجوز ان يكون حقيقته المخصوصة كافية في هذه الصحة قال وتخصيص
بعض الممكنات بالايجاد في وقت يدل على ارادته تعالى وليست زائدة على الداعي والا لزم
التسلسل او تعدد القدماء اقول اتفق المسلمون على انه تعالى مريد لكنهم قد اختلفوا
في معناه فذهب الاشاعرة وابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم الى ان الارادة صفة زائدة على
العلم وذهب النجار الى انها كونه تعالى غير مغلوب ولا مستكره وذهب الكعبي الى ان الارادة
بالنسبة الى افعاله هي علمه بها وبالنسبة الى افعال غيره هي امره بها وذهب ابو الحسين
البصري الى انها هي علمه تعالى بما في الفعل من المصلحة الداعية الى الايجاد واختار المصنف
على ثبوت الارادة مطلقا بان تخصيص بعض الممكنات بالايجاد في وقت مع جواز حصول غيره
من المقدورات يحتاج الى مخصص وهو الارادة وذلك لان القدرة نسبتها الى جميع المقدورات
على السواء وليست الارادة صفة زائدة على الداعي لانها لو كانت صفة زائدة فان كانت
قديمة لزم تعدد القدماء وان كانت حادثة احتاج تخصيصها من جميع المقدورات بوقت
دون غيره الى ارادة اخرى ولزم التسلسل قال والنقل دل على اتصافه تعالى بالادراك
والعقل على استحالة الالات اقول اراد بالادراك هنا ادراك المحسوسات في النقل
دل على انه تعالى سميع بصير والسميع هو المدرك للمسموعات والبصير هو المدرك
للمبصرات لكن يكون في حقنا بالات جسمانية مثل السامعة والباصرة والعقل دل على
استحالة ادراكه تعالى بالالات جسمانية فيكون السمع والبصر في حقه تعالى لا يكون بالات
جسمانية فيكون راجعا الى العلم بالمسموعات والمبصرات او الى صفة اخرى غير العلم
بالمسموعات والمبصرات لكن لا يكون بالات جسمانية قال وعمومية قدرته
تدل على ثبوت الكلام والنفساني غير معقول وانتفاء القبح يدل على صدقه اقول
اتفق المسلمون على انه تعالى متكلم لكن اختلفوا في معناه فذهبت المعتزلة الى ان معناه كونه
تعالى موجدا للحروف والاصوات دالة على معاني مقصودة وذهبت الاشاعرة الى ان معناه هو
الامر القائم بالنفس الذي يعبر عنه بالعبارات المختلفة وسمي ذلك الامر الكلام النفساني
واختار المصنف مذهب المعتزلة واحتج عليه بان عمومية قدرته تعالى تدل على ثبوت الكلام
لان جميع الحوادث واقعة بقدرته فالحروف والاصوات الدالة على المعاني الحاصلة في الاجسام
ايضا واقعة بقدرته والكلام النفساني اي الامر القائم بالنفس الذي ليس بعلم ولا ارادة
غير معقول اذ لا يعقل معنى غيرهما وليس بامر ولا نهي ولا خبر ولا استخبار وهو قديم اذ
لو كان قائما به لزم تعدد القدماء ويمتنع ان يكون قائما بغيره لانه خلاف مذهبهم وكلامه
تعالى صادق لان الكذب قبيح والقبيح لا يجوز عليه تعالى لانه حكيم والحكيم لا يصدر عنه القبيح
قال ووجوب الوجود يدل على سرمديته ونفي الزائد والشريك والمثل والتركيب
بمعانيه والضد والتحيز والحلول والاتحاد والجهة وحلول الحوادث فيه والحاجة والالم
مطلقا واللذة المزاجية والمعاني والاحوال والصفات الزائدة عينا اقول اراد ان
يشير الى صفاته التابعة لوجوب الوجود منها البقاء اتفق جميع المثبتين للصانع تعالى على
انه باق ابدا والدليل على انه واجب الوجود ووجوب الوجود يدل على انه باق ابدا اي لا
يعدم اصلا والا لكان ممكنا فيلزم الانقلاب اختلفوا فذهب الاشاعرة الى انه تعالى باق

بقائه قوم به وذهب القاضي وامام الحرمين الى نفيه واختاره المصنف واليه
اشار بقوله ونفي الزايد اي وجوب الوجود يدل على نفي زايد على الذات هو البقاء وذلك
لان المعقول من البقاء الذي هو الزايد صفة تقتضي ترجيح الوجود على العدم في الزمان
الثاني وهذا ممتنع في الواجب اذ يستحيل ان يكون رجحان وجوده على عدمه معللا بمعنى
ومنها نفي الشريك اي وجوب الوجود يدل على نفي الشريك اي حقيقته التي هو الوجود الخاص
المتصف بالوجوب الذاتي لا يكون مشتركا بين اثنين بل هو واحد حقيقي وذلك لانه لو كان
مشتركا بين اثنين فلا يخلو اما ان يكون تمام حقيقتهما او جزءا او خارجا عنهما والثالث باطل لانه لو
كان خارجا عنهما لا يخلو اما ان يكون عارضا لهما او لا فان لم يكن عارضا لهما لم يكن كل منهما واجب
الوجود وان كان عارضا لهما وكل عارض محتاج الى معروضه وكل محتاج ممكن فلا يكون الواجب
واجبا هذا خلف وايضا يلزم ان يكون لكل واحد منهما ماهية ووجود يعرض لها فلم يكن واحد
منهما واجبا لما عرفت ان الواجب لا يكون له وجود وماهية والثاني ايضا باطل والا يلزم ان يكون
كل منهما مركبا مما به الاشتراك ومما به الامتياز وقد عرفت ان واجب الوجود لا يكون مركبا من
امرين والاول ايضا باطل لانه ح يكون الخصوصية التي بها امتاز كل واحد منهما عن الاخر خارجة
عن حقيقتهما المشتركة بينهما مضافة اليهما فان كانت في كل واحد منهما كان كل واحد منهما
من حيث هو موجود ممتاز عن الاخر ممكنا فلا يكون واحد منهما واجبا وايضا لا يكون خصوصية
احدهما لازمة للحقيقة من حيث هي بالضرورة والا لامتنع التحقق بدونه فتفتقر ماله
تلك الخصوصية في تلك الخصوصية الى غيره فلا يكون واجبا وايضا لو كان علة الخصوصية
الذات من حيث هي لم يوجد منهما الا واحد ولكان متخصصا قبل تلك الخصوصية لان
العلة لا بد وان يكون متخصصة متعينة قبل المعلول فيكون لها خصوصية اخرى ويلزم
التسلسل او الدور او افتقار احدهما في الخصوصية الى غيره فيلزم الامكان وان كان علته
الخصوصية الغير يلزم الامكان لان علة التخصص سلبي وكل واحد منهما متخصص بانه ليس الاخر لانا

نقول

نقول لان الغير لا يحصل الا بعد حصول الغير ح يكون كل واحد هو هو بعد حصول الغير
فيكون ممكنا ومنها نفي المثل اي وجوب الوجود يدل على نفي المثل لان نفي الشريك يستلزم نفيه
لان الشريك اعم من المثل لان المثل هو المشارك في تمام الحقيقة بخلاف الشريك ونفي الاعم
يستلزم نفي الاخص ومنها نفي التركيب اي وجوب الوجود يدل على نفي التركيب بجميع انواعه اي
التركيب من الاجزاء العقلية كالتركيب من الجنس والفصل والتركيب بحسب اجزاء الوجود
كتركيب الجسم من الهيولى والصورة وذلك لما عرفت ان كل مركب ممكن ومنها نفي الضد اي
وجوب الوجود يدل على انه لا ضد له لان الضد يقال عند الجمهور للمساوي في القوة الممانع
وكل ما سوى الله تعالى مخلوق له والمخلوق لا يساوي الخالق في القوة ولا يمانعه بل هو مقهور له
ويقال في العرف الخاص لمشارك في الموضوع معاقب له والاول لا يكون في موضوع فلا ضد له بوجه
ومنها نفي الحيز اي وجوب الوجود يدل على ان الواجب لا يكون في حيز لان كل ما هو متحيز اما
جسم او جسماني وكل منهما ممكن ومنها نفي الحلول اي وجوب الوجود يدل على انه تعالى لا يحل
في شي لان المعقول من الحلول قيام موجود بموجود على سبيل التبعية بشرط امتناع قيامه
بذاته ونمنع الحلول بهذا المعنى على الله تعالى وذهب بعض المتصوفة الى انه تعالى
يحل في العارفين والنصارى الى حلوله في عيسى عليه السلام فان ارادوا بالحلول هذا المعنى
فباطل وان ارادوا به غير ذلك فلا يمكن نفيه او اثباته الا بعد تصور معناه ومنها نفي
الاتحاد اي وجوب الوجود يدل على نفي الاتحاد وقد عرفت امتناع اتحاد الشيئين مطلقا
وقالت النصارى اتحدت الاقانيم الثلاثة الابن والاب وروح القدس واتحد ناسوت
المسيح واللاهوت وقال بعض المتصوفة اذا انتهى العارف نهاية مراتبه انتفى هويته
وصار الموجود هو الله وحده وهذه المرتبة هي الفناء في التوحيد فان كان المراد بالاتحاد
ما ذكرنا فلا شك انه باطل وان كان المراد به غيره فلا يمكن نفيه او اثباته الا بعد تصور
ما هو المراد ومنها نفي الجهة اي وجوب الوجود يدل على انه تعالى لا يكون في جهة لان كل

ما هو في جهة يكون محلا للحوادث ولان حدوث الحوادث فيه يدل على تغيره
وانفعاله وذلك ينافي الوجوب الذاتي ولان المقتضي لذلك الحادث ان كان ذاته
لم يكن حادثا وان كان غيره يلزم الافتقار ولانه ان كان صفة نقص يستحيل اتصاف
ذاته بها وان كان صفة كمال امتنع خلوه عنها ومنها نفي الحاجة اي وجوب الوجود يدل
على انه تعالى لا يكون محتاجا الى غيره لا في ذاته ولا في صفة حقيقية متمكنة من ذاته ولا
في صفة كالنسبة اضافية لذاته لان كل ما احتاج الى شيء خارج في صفة متمكنة من ذاته
مثل شكل او حسن او صفة لها اضافة ما كالعلم او عالمية او قدرة او قادرية فهو ممكن ومنها
نفي الالم مطلقا اي وجوب الوجود يدل على انه لا يتألم اصلا لان الالم ادراك المنافي من
حيث هو مناف والله منزه عن ان يكون منافيا لشيء اذ المبدأ الاول لا يكون منافيا لما له المبدأ
واما اللذة التي هي من توابع المزاج فلا شك انه يستحيل على الله تعالى واما اللذة التي هي
ادراك الكمال من حيث هو كمال فلا شك انها حاصلة لله تعالى وعدم اذن الشرع باطلاق
لفظ الملتذ عليه لا يدل على نفي معنى اللذة عنه ومنها نفي المعاني والاحوال والصفات
الزائدة في الاعيان مذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري ان لله تعالى معاني قائمة بذاته هي
العلم والقدرة والارادة والحيوة والادراك والكلام والسمع والبصر وغيرها من الصفات
هي سبب القادرية والعالمية والحيية وغيرها من الاوصاف ومذهب ابي هاشم ان
لله تعالى احوالا هي العالمية والقادرية وغيرها والحال لا تعلم ولكن تعلم الذات عليها ومذهب
طائفة من المعتزلة ان لله تعالى صفات زائدة في الاعيان واختار المصنف نفي هذه الامور
فان وجوب الوجود دال على نفيها وذلك لان هذه الامور ان كانت واجبة لذواتها
لزم تعدد الواجب وقد ابطلناه وان كانت ممكنة فالموجب لها ان كان هو ذات الواجب
الوجود لزم ان يكون الواحد المطلق قابلا وفاعلا وهو باطل او غيره فيلزم افتقار الواجب الى غيره
ولان وجوب الوجود يقتضي الاستغناء عن كل شيء فيما له فلا يكون مفتقرا الى العالمية المحكم

عنه

عنه وكذلك في سائر الصفات وانما قيد الصفات بكونها زائدة في الاعيان لانه
تعالى متصف بالاوصاف لكن تلك الاوصاف عين الذات بالحقيقة ومغايرة لها بالاعتبار
قال والرؤية وسؤال موسى لقومه والنظر لا يدل على الرؤية مع قبوله التأويل
وتعليق الرؤية باستقرار المتحرك لا يدل على الامكان واشتراك المعلولات لا يدل على اشتراك
العلل مع منع التعليل والحصر اقول والرؤية عطف على المذكورات قبله اي
وجوب الوجود يدل على نفي رؤيته تعالى اختلفوا في انه هل يصح ان يكون مرئيا ام لا فقالت
الاشاعرة نعم والباقون لا واختار المصنف والدليل على انه مجرد لانه واجب الوجود
والمجرد لا يصح ان يكون مرئيا لان كل ما صح ان يكون مرئيا صح ان يكون في جهة وحيز ولا شيء من
المجرد كذلك استدل الاشاعرة بالعقل والنقل اما النقل فقوله تعالى حكاية عن موسى
عليه السلام رب ارني انظر اليك وجه الاستدلال بالآية ان موسى عليه السلام سأل
الرؤية ولو لم يكن الرؤية جائزة لكان سؤال موسى عليه السلام جهلا وعبثا ولا يجوز
ان ينسب الجهل والعبث الى الانبياء اجاب عنه بان سؤال موسى عليه السلام لاجل قومه
والذي يدل على ذلك قوله تعالى حكاية عنه اتهلكنا بما فعل السفهاء وقوله حكاية
عنهم لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وقوله تعالى وجوه يومئذ
ناضرة الى ربها ناظرة وجه الاستدلال به ان النظر اما ان يكون عبارة عن الرؤية او
عن تقليب الحدقة نحو المرئي طلبا لرؤيته فان كان الاول فهو المطلوب وان كان الثاني
تعذر حمله على ظاهره فلا بد من حمله على الرؤية التي هي سبب النظر بالمعنى الثاني واطلاق
اسم السبب على المسبب من احسن وجوه المجاز اجاب عنه بان النظر لا يدل على الرؤية
ولهذا يقال نظرت الهلال فلم اره واذا لم يدل النظر على الرؤية لم يتعين الرؤية للارادة
بل جاز ان يكون المراد غيرها مع ان له تأويلا آخر وهو ان يحمل على الالاء وح يكون المراد وجوه
يومئذ ناظرة نعمة ربها اي منتظرة او يحمل على حذف المضاف وهو الثواب وح يكون المراد ناظرة

الى ثواب ربها ناظرة لا بمعنى الرؤية لما مر ولانه باطل اما الاول فلان الانتظار سبب الغم والآية
مسوقة لبيان النعم واما الثاني فلان النظر الى الثواب لا بد وان يحمل على رؤية الثواب لان
تقلب الحدقة نحو الثواب من غير الرؤية لا يكون من النعم البتة واذا وجب اضمار الرؤية لا
محالة كان اضمار الثواب اضمارا للزيادة من غير دليل لانا نقول لانه دالة على ان الحال التي
عبر عنها سبحانه وتعالى بقوله وجوه يومئذ ناضرة سابقة على حالة استقرار اهل
الجنة في الجنة واهل النار في النار بدليل قوله ووجوه يومئذ باسرة تظن ان يفعل بها فاقرة
اي تتوقع ان يفعل بها فعل هو في شدته وفظاعته فاقرة داهية تقصم فقار الظهر
فانه في حال استقرار اهل النار في النار قد فعل بها الفاقرة واذا كانت تلك الحالة سا بقة
على الاستقرار كان انتظار النعمة بعد البشارة بها سرورا واستبشارا تضاف الوجوه
ومثل ذلك الانتظار لا يكون مستدعيا للغم كما ان انتظار اكرام الملك وعطائه لا يكون
موجبا للغم اذا تيقن وصوله اليه وانتظار العذاب بعد الانذار بوصوله غم يستتبع بسور
الوجه اي عبوسه كانتظار عقاب الملك اذا تيقن عقابه ولا احتياج الى اضمار الرؤية
في النظر الى الثواب بمعنى الانتظار لان النظر عبارة اما عن الرؤية او عن تقلب الحدقة
وتقلب الحدقة نحو الثواب بعد البشارة انتظار الوصول من النعم لما بينا وقوله تعالى
فان استقر مكانه فسوف تراني وجه الاستدلال به انه تعالى علق الرؤية باستقرار الجبل
وهو ممكن والمعلق على الممكن ممكن اجيب عنه بان تعلق الرؤية باستقرار المتحرك لا يدل
على الامكان لعدم انه علق الرؤية باستقرار الجبل في حالة تحركه لان لفظة ان اذا دخلت
على الماضي صارت بمعنى المستقبل اي لو صار مستقرا في المستقبل فسوف تراني وما صار
مستقرا في الزمان المستقبل والا لوجب حصول الرؤية لوجوب حصول المشروط عند حصول
شرطه الذي يتم به علية العلة فانه ما دخل ان عليه هو شرط يتم به علية العلة ولم يتحقق
الحصول بالاتفاق فلم يستقر الجبل فيكون متحركا بالضرورة اذ لا واسطة بينهما فاذن حال ما

علق الله تعالى الرؤية بالجبل كان متحركا واستقرار المتحرك من حيث هو متحرك محال
والمعلق عليه لا يدل على امكان الرؤية لان التعليق على الشرط الممتنع لا يدل على
امكان المشروط واما العقل فلان الجواهر والاعراض مشتركة في صحة الرؤية وصحة الرؤية
المشتركة بينهما لا بد لها من علة مشتركة والمشترك بينهما الحدوث او الوجود ولا يجوز
ان يكون الحدوث هو العلة المشتركة لان الحدوث امر عدمي والعدمي لا يجوز ان يكون علة
للوجودي فتعين ان يكون العلة هو الوجود وهو مشترك بين الواجب وغيره فيكون صحة
رؤية الواجب متحققة وهذا الدليل ضعيف اذ لا نسلم ان الوجود مشترك بين الواجب والممكن
بل وجوده الخاص مخالف لساير الوجودات في الحقيقة فلم يلزم من كون وجود الجوهر والعرض
علة لصحة الرؤية كون وجوده كذلك ولئن سلم ان صحة الرؤية مفتقرة الى علة فلا نسلم
ان العلة هي الوجود والاشتراك في المعلول لا يقتضي الاشتراك في العلة لجواز تعليل
الامر المشترك بعلل مختلفة ولئن سلم اشتراك العلة فلا نسلم حصر المشترك في الوجود
والحدوث ولئن سلم ان لا مشترك غيرهما فلا نسلم ان الحدوث لا يصلح للعلية وذلك لان
الحدوث والصحة كلاهما اعتباران والامور الاعتبارية يجوز ان يكون بعضها علة لبعض
ولئن سلم ان الحدوث لا يصلح للعلية فلا نسلم ان الجوهر مرئي بل المرئي الاضواء والالوان و
يمكن منع هذا الدليل من وجوه اخرى يظهر لمن له ادنى فطنة ولا حاجة الى ذكرها والحق
انهم ان ارادوا بالرؤية الحالة التي نجدها عند اتصال الاجسام فتلك لا يصح في حق الله تعالى
لان تلك الحالة لا تتصور الا عند ارتسام صورة المرئي في العين او عند اتصال الشعاع
الخارج من العين الى المرئي وذلك محال بالنسبة الى الله تعالى وان ارادوا بها الكشف التام
فذلك حق لان عند كشف الغطاء وقطع العلائق والانخراط في سلك الملأ الاعلى يصير
المعارف يقينية لا ريب فيها كالمشاهدات وان ارادوا بها امرا آخر وهو الحالة التي يجدها
الانسان حين ما يرى الشيء بعد علمه به يقينية بحيث وذلك لانا اذا علمنا الشيء حال ما لا نراه فانا

تدرك تفرقة بين الحالتين وتلك التفرقة لا تجوز عودها الى ارتسام الشبح او خروج
الشعاع فهي عائدة الى حالة اخرى مغايرة للحالة الحاصلة عند العلم ويمكن ان تحصل تلك
الحالة مع عدم الارتسام وخروج الشعاع ولا يبعد ان يصح الرؤية بهذا الوجه على الله تعالى
لكن يحتاج الى اثبات مغايرة هذه الحالة للكشف التام **قال** وعلى ثبوت الجود والملك
والتمام وفوقه والحقية والحكمة والتجبر والقهر والقيومية **اقول** لما بين الامور المنفية
عن الله تعالى التي يدل وجوب الوجود على نفيها اشار الى الامور المثبتة التي يدل على ثبوتها
وجوب الوجود بقوله وعلى ثبوت عطف على قوله على نفي الزائد اي وجوب الوجود يدل على
ثبوت هذه الامور منها الجود وهو افادة ما ينبغي لا لعوض وقد اعتبر في مفهومه ثلثة
اشياء الافادة وان يكون ما يفيده المفيد شيئا ينبغي للمستفيد اي يكون مرغوبا فيه مؤثرا
بالقياس اليه وان لا يكون لعوض وواجب الوجود جواد لانه لو كان مستعيضا بافادة ما ينبغي
للممكنات لكان ناقصا بذاته مستكملا بغيره فيكون محتاجا الى غيره فلا يكون واجبا ومنها
الملك اي واجب الوجود يدل على انه تعالى ملك لان الملك هو الغني مطلقا ولا يستغني عنه
شيء في شيء وله ذات كل شيء ولا شك ان واجب الوجود كذلك لما عرفت انه لا يفتقر في ذاته
ولا في هيئات ممكنة من ذاته ولا في صفة كمالية اضافية الى غيره وكل شيء يفتقر اليه لانه منه
او مما منه وكل شيء غيره فهو مملوك له ومنها التمام وفوقه اي وجوب الوجود يدل على انه تعالى
هو التمام وفوق التمام لان التمام ما حصل له بالفعل جميع ما من شانه ان يحصل له وواجب الوجود
كذلك اذ يمتنع عليه التغير والانفعال والتجدد وفوق التمام هو ان يحصل منه جميع ما يحصل لغيره
من الكمالات وواجب الوجود كذلك لان الوجود كله مستند اليه مستفاد منه ومنها الحقية
اي وجوب الوجود يدل على انه تعالى حق اي ثابت دائما غير قابل للعدم والفناء بل احق من كل
حق لانه محقق كل حق ومنها الخيرية اي وجوب الوجود يدل على انه تعالى خير لان الخير هو الوجود
والشر هو العدم وفقدان الكمال الذي يستحقه الشيء وواجب الوجود وجود محض غير فاقد لما هو كمال

له يستحيل عليه ان ينعدم عنه شيء ومنها الحكمة اي وجوب الوجود يدل على انه حكيم
لان الحكمة هي العلم بالاشياء على ما هي عليه وايجاد الاشياء على احسن النظام ولا شك
ان واجب الوجود يعلم جميع الاشياء ويوجد الموجودات على ابلغ النظام واحسن الترتيب
فيكون حكيما ومنها التجبر اي وجوب الوجود يدل على انه جبار لان الجبار هو الذي يجبر الشيء
على ما لا يقتضيه ولا شك ان واجب الوجود كذلك لان كل موجود سواه لا يقتضي الوجود
وهو يوجده ويجبره على الوجود فان وجود الكل منه ومنها القهر اي وجوب الوجود يدل
على انه تعالى قاهر لانه يقهر عدم الممكنات باعطاء الوجود وافاضته عليها ومنها
القيومية اي وجوب الوجود يدل على انه تعالى قيوم لانه هو القائم بذاته الذي يقوم
به جميع الممكنات **قال** واما اليد والوجه والقدم والرحمة والكرم والرضا والتكوين
فراجعة الى ما تقدم **اقول** ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى ان اليد صفة مغايرة
للقدرة والوجه صفة مغايرة للوجود وذهب عبد الله بن سعيد الى ان القدم صفة مغايرة
للبقاء وان الرحمة والكرم والرضا صفات مغايرة للارادة وذهبت الحنفية الى ان التكوين
صفة ازلية مغايرة للقدرة وقد اخذوا هذه الصفة من قوله تعالى انما امرنا لشيء اذا
اردناه ان نقول له كن فيكون حملوا قوله كن مقدما على الكون وهو المسمى بالامر والكلمة
قال المصنف هذه الصفات راجعة الى ما تقدم **قال** الثالث في افعاله الفعل
المتصف بالزائد اما حسن او قبيح والحسن اربعة **اقول** لما فرغ من الفصل الثاني شرع في
الفصل الثالث الذي هو في افعاله الفعل لانه اما ان يتصف بامر زائد على الحدوث او لا
والثاني مثل افعال النائم والساهي والاول اما حسن او قبيح لانه اما ان يتعلق بفعله ذم او لا
والثاني الحسن والاول القبيح والحسن اربعة اقسام واجب ومندوب ومباح ومكروه وذلك
لانه اما ان يستحق بفعله مدح اولا والاول واجب ان استحق الذم بتركه والا فالمندوب والثاني
مباح ان لم يستحق بتركه مدح والا فمكروه والحرام ما يتعلق بفعله ذم **قال** فالافعال الحسنة

والصحة خمسة وهما عقليان العلم بحسن الاحسان وقبح الظلم من غير شرع ولاسفانهما
مطلقا لو ثبتا شرعا ولجاز التعاكس **اقول** اختلفوا في ان الحسن والقبح هل هما
عقليان على معنى ان كون بعض الافعال موجبا للمدح والذم عقلي او شرعي فذهبت المعتزلة
الى الاول والاشاعرة الى الثاني احتجت المعتزلة بوجوه الاول ان العلم بحسن الاحسان والعدل
والصدق وقبح الاساءة والظلم والكذب بالمعنى المذكور حاصل بالضرورة من غير شرع ولهذا
يعترف منكر الشريعة فلو كانا بحسب الشرع لما علم من غير الشرع الثاني لو ثبت الحسن والقبح
شرعا لزم انتفاؤهما مطلقا والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمة انه لو ثبتا بالشرع لا بالعقل
لم يحكم العقل بقبح الكذب فجاز وقوعه من الله تعالى فاذا حكم الشرع بحسن شيء او قبحه لم
يجزم بحسنه او قبحه لجواز صدور الكذب من الشارع فلم يثبت الحسن والقبح اصلا الثالث
لو ثبت الحسن والقبح بحسب الشرع لا بالعقل لجاز التعاكس في الحسن والقبح بان يكون ما
يعتقد حسنه يكون قبيحا وبالعكس فيجوز ان يكون امم عظيمة يعتقدون حسن الاساءة
وقبح الاحسان كما وقع لنا اعتقاد عكس ذلك لكن التالي ظاهر الفساد بالضرورة وفي بعض الوجوه
نظر اما الاول فلا نسلم ان العلم بحسن الاحسان وقبح الظلم ضروري ولهذا اتفق العقلاء
على ان امثالها من المشهورات الحقيقية التي لولا الشرائع والاخلاق والانفعالات
لما جزم العقل بها واما الثاني فلانه بعد الشرع يحكم جزما بحسن ما حكم الشرع بحسنه
وقبح ما حكم بقبحه واما الثالث فلا نم جواز التعاكس لو ثبتا بحسب الشرع لجواز توافق جميع
الشرائع فيه والمنكرون للشرائع قد يوافقون للشارع في بعض الامور **قال** ويجوز
التفاوت في العلم لتفاوت التصور **اقول** هذا جواب اعتراض على العلم بحسن الاحسان
وقبح العدوان ضروري تقرير الاعتراض ان العلم بحسن الاحسان وقبح العدوان لو كان
ضروريا لما وقع التفاوت بينه وبين العلم بان الكل اعظم من الجزء لان العلوم الضرورية لا
تتفاوت والتالي باطل بالوجدان تقرير الجواب انه يجوز التفاوت في العلوم الضرورية

بسبب

بسبب تفاوت الواقع في تصور اطرافها وللقائل ان يقول انا نجد التفاوت بعد
تصور الاطراف على الوجه الذي يتعلق به الحكم فلو كان ضروريا لما كان كذلك
قال وارتكاب اقل القبيحين مع امكان التخليص والجبر باطل **اقول**
قوله وارتكاب اقل القبيحين جواب دليل الاشاعرة على ان حسن الشيء وقبح الكذب ليسا
عقليين تقرير الدليل ان حسن الصدق وقبح الكذب لو كانا عقليين لما اختلفا اي
لما حسن الكذب ولا قبح الصدق لان الامور العقلية لا تختلف والتالي باطل فان الكذب
قد يحسن والصدق قد يقبح وذلك اذا تضمن الكذب انقاذ النبي والصدق اهلاكه
تقرير الجواب انه اذا تعارض القبحان ارتكب العقل اقل القبيحين مع سقوط
قبح الاكثر وهنا ما صار الكذب حسنا والصدق قبيحا بل عارض قبح الاكثر فارتكب العقل
الاقل فان ترك انجاء النبي مع القدرة عليه قبح عظيم وارتكاب الكذب قبح لكن قبحه اقل
بالنسبة الى قبح ترك انجاء النبي مع القدرة فارتكب العقل الاول مع سقوط قبح الثاني
على انه يمكن التخلص عن الكذب بالتعريض فيجب التعريض كيلا يرتكب فعل القبيح اعني
الكذب قوله والجبر باطل هذا جواب دليل آخر لهم تقرير الدليل لو قبح الشيء لقبح من الله
او من العبد والتالي بقسميه باطل اما الاول فمتفق عليه واما الثاني فلان العبد مجبور
بصدور الفعل منه واجيب بان كونه مضطرا او بالاتفاق لا قبح من المضطر يعني تقرير الجواب
منع بطلان القسم الثاني لان الجبر باطل لما سيأتي **قال** واستغناؤه وعلمه تعالى
يدلان على انتفاء القبح عن افعاله مع قدرته عليه لعموم النسبة ولا ينافي الامتناع اللاحق
ونفي الغرض يستلزم العبث ولا يلزم عوده اليه **اقول** اختلفوا في انه تعالى هل
يفعل القبيح اولا فذهبت الاشاعرة الى الاول والمعتزلة الى الثاني واختاره المصنف
واحتج عليه بانه تعالى مستغن عن غيره قبيحا كان او حسنا عالم بحسن الافعال الحسنة
وقبح الافعال القبيحة وقد علم بالضرورة ان العالم بقبح المستغني عنه لا يصدر

الصدق

واما الاشاعرة فلانهم لما اسندوا جميع الممكنات الموجودة الى الله تعالى جوزوا صدور
القبيح عنه وذهب الجمهور الى انه تعالى قادر على القبيح خلافا للنظام فانه قال لا يقدر
على خلق القبيح واختار المصنف مذهب الجمهور واحتج عليه بما عرفت ان نسبة القدرة
الى جميع الممكنات على السواء والقبائح منها فيكون قادرا عليها احتج النظام بان فعل القبيح
محال لانه يدل على الجهل او الحاجة وكلاهما محال وما يؤدي الى المحال محال والمحال غير
مقدور لان المقدور يصح ايجاده والمحال لا يصح ايجاده واجاب عنه بان القبيح محال الوقوع
لا ينافي القدرة لان المنافي لها المحال بالغير لانه ممكن في نفسه واليه اشار بقوله ولا ينافي الامتناع اللاحق
واختلفوا في انه تعالى هل يفعل لغرض ام لا فذهب الاشاعرة الى الثاني والمعتزلة
الى الاول فانهم قالوا فعل الحكيم لا يخلو عن غرض هو الداعي الى ذلك الفعل والا لزم ترجيح
من غير مرجح ومن القائلين بالغرض من ذهب الى ان الغرض هو شوق الاشياء الناقصة
الى كمالاتها من الكمالات ما لا يحصل الا بذلك الشوق كما ان الجسم لا يمكن انتقاله من
من مكان الى مكان الا بتحريكه وهو الغرض من تحريكه واحتج المصنف على مذهب المعتزلة
بان الفعل الخالي عن الغرض الذي من شانه ان يصدر عن فاعله المختار لغرض عبث
والغرض على الحكيم محال واحتج الاشاعرة بان كل من كان يفعل لغرض كان مستكملا بفعل
ذلك الشيء والمستكمل بغيره ناقص اجاب المصنف بانه انما يكون مستكملا بذلك الفعل
لو كان الغرض عائدا اليه اما اذا كان الغرض عائدا الى غيره لا يكون مستكملا بذلك الفعل
قال وارادة القبيح قبيحة وكذا ترك ارادة الحسن والامر والنهي اقول
اختلفوا في انه تعالى هل هو مريد لجميع الكائنات حسنا او قبيحا اولا فذهب الاشاعرة
الى الاول والمعتزلة الى الثاني فانهم قالوا ان الله تعالى لا يريد القبيح سواء وقع اولا ويريد الحسن
سواء وقع اولا واختار المصنف واحتج عليه بان ارادة القبيح قبيحة وكما ان الله تعالى لا يفعل
القبيح كذلك لا يريد القبيح وارادة الحسن حسنة وكما ان ترك الحسن قبيح فكذا ارادة ترك الحسن

وايضا

وايضا انه تعالى امر الكافر بالايمان ونهاه عن الكفر فلو لم يكن ايمانه مرادا لكان امره
قبيحا ولو لم يكن كفره مكروها لكان النهي عنه قبيحا قوله والامر عطف على قوله ترك اي
وكذا الامر بغير المراد والنهي عن المراد قبيح قال وبعض الافعال مستندة
الينا والمغلوبية غير لازمة والعلم تابع اقول قوله وبعض الافعال مستندة
الينا اشارة الى جواب دليل على ان الله تعالى يريد القبائح تقرير الدليل ان الله تعالى
فاعل لكل موجود ومن جملة الموجودات القبائح فيكون مريدا لها تقرير الجواب انا لا نسلم
ان الله تعالى فاعل لكل موجود فانا سنبين ان بعض الافعال مستندة الينا وقوله
والمغلوبية غير لازمة ايضا اشارة الى جواب دليل على ان الله تعالى يريد القبائح تقرير
الدليل ان الله تعالى لو لم يرد الكفر من الكافر والمعصية من العاصي واراد ايمان الكافر
وطاعة العاصي وقد صدر الكفر من الكافر والمعصية من العاصي لزم ان يقع خلاف
مراد الله وان يقع مراد الكافر والعاصي فيلزم ان يكون الله تعالى مغلوبا والكافر والعاصي
غالبان على الله تعالى تقرير الجواب ان المغلوبية غير لازمة وذلك لان الله تعالى
لم يرد الطاعة والايمان مطلقا حتى لو لم يقعا لزم المغلوبية بل اراد ان يصدر الايمان من
الكافر بارادته والطاعة من العاصي بارادته قوله والعلم تابع ايضا اشارة الى جواب
دليل على ان الله تعالى مريد للقبائح تقرير الدليل ان الله تعالى علم بوقوع الكفر والمعصية
فيكون وقوع الكفر والمعصية منهما واجبا والا لجاز ان يكون علمه جهلا واذا كان وقوع
الكفر والمعصية واجبا وجب ان يكون مرادا له ولا يكون وقوع الايمان والطاعة مرادا له
لكونه محالا تقرير الجواب ان العلم تابع للمعلوم لا يكون موجبا له ولا يكون موجبا لوقوع الكفر
والمعصية فلا يكون الارادة متعلقة قال والضرورة قاضية باستناد افعالنا
الينا والوجوب للداعي لا ينافي القدرة كالواجب والايجاد لا يستلزم العلم الا مع اقترانه
القصد فيكفي الاجمالي ومع الاجتماع يقع مراده تعالى والحدوث اعتباري وامتناع الجسم

تصير

لغيره ونفوذ المماثلة في بعض الافعال لتعذر الاحاطة ولا نسبة في الجبرية بين
فعلنا وفعله والسكر على مقدمات الايمان والسمع متاول ومعارض بمثله والترجيح
معنا **اقول** اختلفوا في افعال العباد هل هي مستندة اليهم اولا فذهب الشيخ
ابو الحسن الاشعري الى انه لا تاثير لقدرة العبد في مقدوره اصلا بل القدرة والمقدور
واقعان بقدرة الله تعالى وذهب القاضي ابو بكر الباقلاني الى ان ذات الفعل واقعة
بقدرة الله تعالى وكونه طاعة كالصلوة ومعصية كالزنا صفات تقع بقدرة العبد
وذهب الاستاذ ابو اسحق الى ان ذات الفعل تقع بمجموع القدرتين اعني قدرة الله تعالى
وقدرة العبد وذهب امام الحرمين الى ان الله تعالى يوجد للعبد القدرة والارادة
ثم تلك القدرة والارادة توجبان وجود المقدور وهذا موافق لمذهب الحكماء وابي
الحسين البصري من المعتزلة وذهب جمهور المعتزلة الى ان العبد موجد لافعال نفسه
لا على سبيل الايجاب بل على صفة الاختيار واختار المصنف وقال الضرورة
قاضية باستناد افعالنا الينا فانا ندرك التفرقة بين الافعال الصادرة عنا بالاختيار
وبين افعال الجمادات قوله والوجوب للداعي لا ينافي القدرة كالواجب اشارة الى جواب
اعتراض للمخالفين تقرير الاعتراض ان العبد حال الفعل لا بد من ان يكون متمكنا من
تركه اولا فان كان الثاني فلم يكن الفعل مقدورا له على معنى ان شاء فعل وان شاء ترك
وان كان الاول فان لم يكن مفتقرا الى ترجيح الفعل على الترك الى مرجح لزم الترجيح بلا مرجح
وان افتقر عاد التقسيم ولا يتسلسل بل ينتهي الى مرجح لا يكون من العبد ويجب الفعل
به والا لزم الترجيح بلا مرجح فلا يتمكن من تركه فلا يكون مقدورا له تقرير الجواب ان
وجوب وقوع الفعل بحسب الداعي لانه متى حصل الداعي وهو الارادة وجب الفعل ومتى
لم يحصل امتنع والتمكن من الفعل والترك بالنسبة الى القدرة فلا يكون الوجوب منافيا
للقدرة وذلك كما في حق الواجب وقوله الاتحاد لا يستلزم العلم اشارة الى جواب اعتراض

اخر

اخر لهم تقرير الاعتراض ان العبد لو كان موجدا لافعال نفسه لكان عالما بتفاصيلها
اذ لو جاز ايجاد الفعل دون العلم به لجاز بالنسبة الى ايجاد الله تعالى فلم يلزم
عالمية الله تعالى لكن التالي باطل فان المتحرك لا يعلم تفاصيل الحركات الصادرة
عنه تقرير الجواب ان الايجاد لا يستلزم علم الموجد بالموجد ولا يلزم نفي عالميته
تعالى لان مثبتي العالمية لا يستدلون بالايجاد عليها بل باحكام الفعل واتقانه
نعم الايجاد مع القصد يستلزم العلم لكن يكفي العلم الاجمالي والحركات الجزئية الصادرة
عنا مع اقتران القصد بها تكون معلومة لنا على سبيل الاجمال قوله ومع الاجتماع يقع
مراده اشارة ايضا الى جواب اعتراض اخر لهم تقرير الاعتراض اذا اراد العبد تسكين جسم
واراد الله تحريكه فاما ان لا يقع مراد احدهما وهو محال لان المانع من وقوع مراد كل منهما
وقوع مراد الاخر فلو امتنع مراد كل منهما لزم وقوع مراد كل منهما وانه محال وايضا يلزم ان
لا يكون الجسم متحركا ولا ساكنا وهو محال او يقع مراد كل منهما فيلزم ان يكون الجسم في زمان
واحد متحركا وساكنا معا وهو محال او يقع مراد احدهما دون الاخر وهو محال ايضا
لان القدرتين متساويتين في الاستقلال بالتاثير في المقدور فوقوع احد المرادين دون
الاخر ترجيح بلا مرجح تقرير الجواب انه يقع مراد الله تعالى دون العبد عند اجتماع القدرتين
ولا نم ان القدرتين متساويتين في الاستقلال بالتاثير بل هما متفاوتتين في القوة والضعف
ولذلك يقدر قادر على حركة في مسافة مدة لا يقدر قادر اخر عليها في تلك المدة قوله
والحدوث اعتباري هذا جواب اعتراض اورده القدماء تقرير الاعتراض ان الفاعل يجب
ان يكون مخالفا لفعله في الجهة التي بها تعلق الفعل وهو الحدوث فيجب ان يكون الفاعل
للحدوث مخالفا لفعله في الحدوث والعبد محدث فلا يكون فاعلا للفعل الحادث تقرير
الجواب ان الحدوث اعتباري والفاعل لا تاثير له فيه بل انما يؤثر في الماهية بان يوجدها
قوله وامتناع الجسم يعني هذا ايضا جواب اعتراض لهم تقرير الاعتراض ان العبد لو كان فاعلا

ومحدثا للافعال يصح ان يكون محدثا للجسم لان العلة المصححة لتعلق الايجاد بنفسه
هي الحدوث وهو مشترك بين الاجسام تقرير الجواب ان امتناع صدور الجسم عن العبد
بسبب الغير وهو ان الجسم لا يجوز ان يصدر عن الجسم كما بينا ولا يلزم من تحقق العلة المصححة
اعني الحدوث جواز صدوره والفعل عن العبد لتحقق المانع قوله وتعذر المماثلة هذا
ايضا جواب اعتراض لهم تقرير الاعتراض ان فعل العبد لو كان واقعا بقدرته لما جاز
عليه ان يفعل في الزمان الثاني مثل ما فعل في الزمان الاول لوجود القدرة في الزمان الثاني
ايضا لكن اللازم باطل فانا لا نكتب في الزمان الثاني مثل ما كتبنا في الزمان الاول بل يتفاوت
في وضع الحروف وتركيبها ومقاديرها تقرير الجواب ان بعض افعال العبد لا يتعذر فيه
المماثلة مثل كثير من الحركات وبعضها يتعذر فيه المماثلة وتعذر المماثلة لا يكون بسبب
عدم وقوعه بالقدرة بل بسبب تعذر الاحاطة الكلية بما فعل في الزمان الاول قوله
ولا نسبة في الخيرية بين فعلنا وبين فعله تعالى هذا جواب اعتراض لهم تقرير الاعتراض
لو كان العبد فاعلا لافعاله لكان بعض افعالنا خيرا من فعله تعالى بيان الملازمة ان
الايمان فعل العبد والحيوانات المؤذية من افعال الله تعالى والايمان خير من الحيوانات المؤذية
والتالي باطل بالاجماع تقرير الجواب انه لا نسبة بين فعلنا وبين فعل الله تعالى في الخيرية
فانهما لا يكونان من نوع واحد قوله والشكر على مقدمات الايمان ايضا جواب اعتراض
لهم تقرير الاعتراض لو كان العبد فاعلا لافعاله بنفسه لكان فاعلا للايمان ولو كان فاعلا
للايمان لما وجب شكر الله تعالى على الايمان والتالي باطل بالاجماع بيان الملازمة انه لا
يجب شكر العبد على فعل نفسه تقرير الجواب ان الشكر على مقدمات الايمان من تعريفه
اياه وتمكينه منه وحصول اسبابه قوله والسمعي اي والدلائل السمعية التي تمسكوا بها
في افعال العباد مخلوقة لله تعالى متاول ومعارض بمثلها والترجيح معنا اما الدلائل السمعية
التي تمسكوا بها فمنها قوله تعالى الله خالق كل شيء ختم الله على قلوبهم ومن يرد ان يضله

يجعل

يجعل صدره ضيقا حرجا والله خلقكم وما تعملون فعال لما يريد وهو مريد للايمان فيكون
الايمان فعله فيكون الكفر ايضا فعله اذ لا قائل بالفرق وهذه الايات متاولة وقد ذكر
العلماء تاويلها في المطولات ولهذا اولنا على سبيل الاجمال وهو ان الفعل يجوز ان يسند
الى ما له مدخل فيه في الجملة ولا شك ان الله تعالى مبدا لجميع الكائنات ينتهي اليه الكل
ولهذا السبب جاز استناد افعال العباد اليه واما الايات المعارضة بها فمنها قوله تعالى
فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ان يتبعون الا الظن ذلك بان الله لم يك مغيرا
نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم بل سولت لكم انفسكم امرا فطوعت له
نفسه قتل اخيه من يعمل سوءا يجز به كل امرئ بما كسب رهين ما كان لي عليكم من
سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي اليوم تجزى كل نفس بما كسبت اليوم تجزون
بما كنتم تعملون كيف تكفرون بالله وما منع الناس ان يؤمنوا وماذا عليهم لو امنوا وقول
موسى عليه السلام لهرون ما منعك اذ رايتهم ضلوا وقوله فما لهم عن التذكرة معرضين
فما لهم لا يؤمنون عفا الله عنك لم اذنت لهم لم تحرم ما احل الله لك لم تلبسون الحق بالباطل
فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم اعملوا فسيرى الله عملكم لمن شاء منكم ان
يتقدم او يتاخر وامثال هذه الايات في القران المجيد اكثر من ان تحصى قوله والترجيح معنا
لان التكليف انما يتم باضافة الفعل الينا وكذا الوعد والوعيد والعقاب والثواب
والحق في هذه المسئلة ان لا جبر ولا تفويض بل امر بين الامرين وذلك لان لقدرة العبد
تاثيرا في افعاله بنفسه لكن قدرته على الفعل لا تكون مقدورة له بل يخلقها الله تعالى ولهذا
لله تعالى ايضا مدخل في صدور الفعل عنه فلا يكون جبرا صرفا ولا تفويضا صرفا بل
امرا بين الامرين قال وحسن المدح والذم على المتولد يقتضي اضافته الينا
والوجوب باعتبار السبب لاحق والذم في القاء الصبي عليه لا على الاحراق اقول
الفعل ينقسم الى مباشر ومتولد ومخترع فالفعل الحادث ابتداء بالقدرة في محلها هو المباشر

شرح

كالاعتقاد والفعل الحادث الذي وقع بحسب فعل آخر هو المتولد كالحركة الصادرة
بسبب الاعتماد والفعل الحادث بالقدرة من غير ان يختص بمحلها هو المخترع واختلفوا
في ان المتولد هل هو من فعل العبد كالمباشرة اولا فذهبت المعتزلة الى انه من فعلنا
كالمباشرة وذهبت الاشاعرة الى ان المتولد من فعله تعالى واختار المصنف مذهب المعتزلة
وادعى الضرورة فيه بان حسن المدح على بعض افعال المتولدة والذم لبعضها يدلان على العلم
بان المتولد مضاف الينا ولو لم يكن العلم باضافة المتولد الينا حاصلا لما حسن المدح على
بعضها والذم على بعضها قوله والوجوب باعتبار السبب لاحق اشارة الى جواب دخل مقدر
تقريره ان المتولد غير مقدور لنا لانه لم يصح وجوده وعدمه منا لان عند سببه اعني الامر
الذي حصل بسببه المتولد وجب المتولد فلا يصح تركه ~~والوجوب باعتبار السبب وجوب~~
~~لاحق لا ينافي الامكان الذاتي~~ منا فلا يكون مقدورا لنا تقرير الجواب ان الوجوب انما يكون
باعتبار السبب والوجوب باعتبار السبب وجوب لاحق لا ينافي الامكان الذاتي فلا يكون
منافيا لكونه مقدورا قوله والذم في القاء الصبي هذا جواب عن دخل مقدر تقريره ان حسن
المدح والذم لا يدلان على العلم باضافة المتولد الينا وذلك لان حسن الذم للمتولد حاصل
وان علمنا استناده الى غيرنا فانا نذم على القاء الصبي في النار اذا احترق بها مع انا نعلم
ان المحرق غير الملقي تقرير الجواب ان الذم للالقاء لا للاحراق عند الاحراق حسن لما فيه
من رعاية العادات وعدم استقامتها **قال** والقضاء والقدر ان اريد بهما خلق
الفعل لزم المحال او الالزام صح في الواجب خاصة او الاعلام صح مطلقا وقد بينه امير المؤمنين
علي كرم الله وجهه في حديث الاصبغ **اقول** القضاء يطلق على معان منها خلق
الفعل والاتمام قال الله تعالى فقضاهن سبع سموات اي خلقهن واتمهن ومنها الالزام
اي الايجاب قال الله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه اي اوجب ربك ان لا تعبدوا
ومنها الاعلام قال الله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب اي اعلمناهم والقدر

يطلق

يطلق ايضا على معان منها الخلق قال الله تعالى وقدر فيها اقواتها ومنها الكتابة قال
الشاعر فاعلم بان ذا الجلال قد قدر في الصحف الاولى التي كان سطر ومنها
البيان الا امراته قدرناها من الغابرين اي بينا اذا عرفت ذلك فمن قال القضاء والقدر
ان اراد بهما الخلق والايجاد على معنى ان افعال العباد كلها مخلوقة لله تعالى فهو باطل
لما بينا وان اراد بهما الايجاب والالزام فهو صحيح في الفعل الواجب خاصة دون غيره
من الافعال من المندوب والمباح وغيرهما وان اراد بهما ان الله تعالى بينها وكتبها واعلم
بانهم سيفعلونها فهو حق يدل على ذلك قوله تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما
ننزله الا بقدر معلوم واعلم ان امير المؤمنين عليا كرم الله وجهه قد بين معنى القضاء والقدر
في حديث الاصبغ من اراد ان يطلع عليه فليراجع الى كلامه **قال** والاضلال اشارة
الى خلاف الحق وفعل الضلالة والاهلاك والهدى مقابل والاولان منفيان عنه تعالى
اقول اختلفوا في ان الاضلال والهدى هل هما فعل الله تعالى ام لا والاضلال
يطلق على معان ثلثة الاول الاشارة الى خلاف الحق والباس الحق بالباطل الثاني فعل الضلالة
في الانسان الثالث الاهلاك والبطلان قال الله تعالى فلن يضل اعمالهم اي لن يبطلها والهدى
مقابل له فيطلق على مقابلات المعاني الثلثة المذكورة الارشاد الى الحق ورفع الالباس وفعل
الهداية وعدم الاهلاك والابطال والاضلال بالمعنيين الاولين منفيان عنه سبحانه
وتعالى لانهما قبيحان وقد عرفت انه تعالى منزه عن فعل القبيح واما الهدى فيجوز ان يسند
اليه تعالى المعاني الثلثة فانه نصب الدلالة وارشد الى الحق وفعل الهداية الضرورية في
العقل ولم يفعل الايمان فيهم لانهم كلفوا به ولم يبطل عملهم فاذا قيل انه تعالى يهدي المؤمنين
يراد به الهدى بالمعاني المذكورة واذا اضل العصاة يراد به انه يهلكهم ويعاقبهم **قال**
وتعذيب غير المكلف قبيح وكلام نوح عليه السلام مجاز والخدمة ليست عقوبة والمصلحة في
بعض الاحكام جائزة **اقول** اختلفوا في ان الله تعالى هل يعذب الكافر وذهب الحشوية

الى ان الله تعالى يعذب اطفال الكفار ورده المصنف بان تعذيب غير المكلف قبيح
عقلا فلا يصدر من الله تعالى واحتجت الحشوية بوجوه الاول قوله تعالى حكاية عن
نوح عليه السلام ولا يلدوا الا فاجرا كفارا والفاجر والكافر يعذبهما الله تعالى اجاب
المصنف بان كلام نوح عليه السلام مجاز فانه سماهما فاجرا وكفارا لان مصيرهما الى
الفجور والكفر تسمية للشي باسم ما يؤول اليه الثاني ان اطفال الكفار يستخدمهم بموجب
عقوبتهم اجاب بان الخدمة ليست عقوبة للطفل بل يكون اصلاحا له كالفصد والحجامة
الثالث ان حكم الطفل حكم ابيه فيعذبه الله تعالى كابيه وانما قلنا ان حكمه حكم ابيه لانه
منع من الدفن والتوارث والتزويج والصلوة عليه كابيه اجاب بان التبعية في بعض
الاحكام جائزة ولا يلزم منه التبعية في سائر الاحكام والتعذيب **قال** والتكليف
حسن لاشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه بخلاف الجرح ثم التداوي والمعاوضات والشكر
باطل **اقول** اختلفوا في ان التكليف حسن او لا فاختار المصنف الاول والتكليف
ماخوذ من الكلفة وهي المشقة ومعناه ارادة من تجب طاعته على جهة الابتداء ما
فيه مشقة بشرط الاعلام فيندرج في قوله من تجب طاعته الله تعالى ورسوله عليه السلام
والامام والسيد والوالد ويخرج عنه غيرهم وبشرط الابتداء لان ارادة مولاه انما تكون
تكليفا اذا لم يسبقه غيره الى ارادته ولهذا لا يقال للاب اذا امر ابنه بالصلوة انه مكلف
له لان ارادة الله تعالى للصلوة سابقة على ارادة الاب واعتبار المشقة انما هو لتحقق اصل
مفهوم التكليف واشتراط الاعلام لان المكلف اذا لم يعلم ارادة المكلف بالفعل لم يكن مكلفا
واحتج المصنف على ان التكليف حسن لانه مشتمل على مصلحة ولا تحصل بدون التكليف
وهي التعريض لمنافع عظيمة لا تحصل بدون التكليف ومنها استحقاق التعظيم فان التفضيل
بالتعظيم من غير استحقاق قبيح سواء كان ممن يستحيل عليه النفع والضر او كان من غيره
ومنها التعظيم المستحق فانه لا يمكن ان يحصل بمجرد التفضيل من غير الاستحقاق ومع له الخلاف

الجرح

الجرح ثم التداوي والمعاوضات والشكر باطل اشار الى اجوبة اعتراضات احدها
ان التكليف لاجل النفع يشابه جرح الانسان غيره ثم تداويه وكما ان ذلك قبيح فكذلك
التكليف الثاني ان التكليف لاجل ايصال النفع بمثابة المعاوضات والمعاوضات
يشترط فيها رضا المتعاوضين فكذلك التكليف ينبغي ان يشترط فيه رضاء المكلف
والمكلف فالتكليف بدون رضاء المكلف قبيح الثالث انا لا نم ان التكليف لاجل ايصال
النفع ولم لا يجوز ان يكون التكليف شكرا على النعم السابقة والجواب عن الاول ان الجرح
مضرة صرفة والتداوي لا يكون الا للتخلص من تلك المضرة بخلاف التكليف فان فيه منافع
عظيمة ليس هو التخلص من المشقة الحاصلة بسببه وعن الثاني ان المعاوضات يحتاج
الى رضى الجانبين لاختلاف اغراض الناس في المعاملات بخلاف التكليف فان الثواب
الحاصل بسببه لم يختلف العقلاء في احتياجه فلم يحتج الى رضى المكلف وعن الثالث ان الشكر
باطل لان الشكر لا يشترط فيه المشقة ولو كان التكليف شكرا لخروج النعمة بسبب وقوع
المشقة في مقابلها عن كونها نعمة **قال** ولان النوع محتاج الى التعاضد المستلزم
للسنة النافع استعمالها في الرياضة وادامة النظر في الامور العالية وتذكر الانذارات
المستلزمة لاقامة العدل مع زيادة الاجر والثواب **اقول** اراد ان يشير الى حسن
التكليف على طريقة حكماء الاسلام وبيان ذلك ان الله تعالى خلق الانسان بحيث لا يستقل
وحده بامر معاشه لانه يحتاج الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح كلها صناعي ليس كسائر
الحيوانات التي يكون ما يحتاج اليه من الغذاء والمسكن والسلاح طبيعيا والشخص الواحد لا
يمكنه القيام باصلاح تلك الامور وترتيبها الا في مدة لا يمكن ان يعيش في تلك المدة وان
امكن فهو متعسر جدا لكنها تتيسر لجماعة يتعاضدون ويتشاركون في تحصيلها بحيث
يزرع هذا لذاك ويخبز ذلك لهذا ويخيط واحد لاخر ويتخذ الاخر الابرة له وعلى
هذا قياس سائر الامور فيتم امر معاش كل من بني نوعه باجتماع ومعاوضة فاذن الانسان

يحتاج بطبعه في معاشه الى اجتماع يتيسر بسببه المعارضة والمعاوضة والمعاضدة ولذلك
قيل الانسان مدني بالطبع فان المدن عبارة عن هذا الاجتماع واجتماع الناس على المعارضة
والمعاوضة والمعاضدة لا تنتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي
ما هو محتاج اليه ويغضب على مزاحمه ويختار جميع الخيرات والسعادات لنفسه فان الخير
مطلوب لذاته وحصول المطالب الجسمانية لواحد يستدعي فواتها عن غيره فلهذا يؤدي
الى المزاحمة والانسان اذا زوحم على ما يشتهيه غضب على المزاحم ويدعوه شهوته وغضبه
الى الجور على الغير ليستبد بذلك المشتهى فيقع من ذلك الهرج والتنازع ويختل امر الاجتماع
وهذا الاختلال لا يندفع الا اذا اتفقوا على معاملة وعدل ولا بد منهما والمعاملة والعدل
غير متناولين للجزئيات التي لا تنحصر فلا بد من قانون كلي هو السنة والشرع فاذن لا بد من
سنة وشرع والشرع لا بد له من شارع ليبين ذلك على الوجه الذي ينبغي فاذن لا بد من
شارع ثم انهم لو تنازعوا في وضع السنة والشرع لوقع الهرج والمرج فينبغي ان يمتاز الشارع
منهم باستحقاق الطاعة لينقاد الباقون اليه في قبول السنة والشرع وذلك الاستحقاق
انما يتقرر باختصاصه بآيات تدل على انه من عند ربهم وتلك الآيات هي معجزاته ثم ان
الجمهور من الناس يستخفون اختلال العدل النافع لهم في امورهم التي بحسب النوع اذا استولى
عليهم الشوق الى ما يحتاجون اليه بحسب الشخص ليقدمون على مخالفة الشرع واذا كان
للمطيع والعاصي ثواب وعقاب يحملهم الرجاء والخوف على الطاعة وترك المعصية كان
انتظام الشرع بذلك اتم من الانتظام بدونه فوجب ان يكون للمطيع والعاصي جزاء من عند
الاله العليم بما يسرونه ويخفونه من اقوالهم وافعالهم وافكارهم القدير على مجازاتهم
ومكافاتهم الغفور لمن يستحق المغفرة المنتقم لمن يستحق الانتقام ويجب ان يكون معرفة المجازي
والشارع واجبة عليهم فلا يشغلهم شيء من معرفة الله تعالى فوق معرفة انه واحد حق
لا شبيه له ولا يكلفهم ان يصدقوا بوجوده وهو غير مشار اليه في مكان ولا منقسم ولا خارج

العالم

العالم ولا داخله ولا اشياء من هذا الجنس وانه يعظم عليهم الشغل ويشوش الدين و
يوقعهم فيما لا مخلص عنه ومثل هذه المعرفة قلما يكون يقينيا فلا يكون ثابتا فينبغي
ان يكون معها سبب حافظ لها وهو التذكار الحاصل للتكرار وما اشتمل عليهما انما يكون
عبادة مذكورة للمعبود مكررة في اوقات متتالية كالصلوة وما يجري مجراها فاذن ينبغي
ان يكون الشارع داعيا الى التصديق بوجود خالق عليم قدير والى الايمان بشارع مرسل
اليهم من عند صادق والى الاعتراف بوعد ووعيد وثواب وعقاب اخرويين والى
القيام بعبادات يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله والى الانقياد لسنته التي يحتاج اليها
الناس في معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل المقيم لنظام امور النوع وتلك السنة
استعمالها نافع في امور ثلثة الاول رياضة القوى النفسانية بمنعها عن متابعة الشهوة
والغضب وعن التخيلات والتوهمات والاحساسات والافاعيل المثيرة للشهوة والغضب
المانعة عن توجه النفس الناطقة الى جناب القدس الثاني ادامة النظر في الامور العالية المقدسة
عن العوارض المادية والكدورات الحسية المؤدية الى ملاحظة الملكوت الثالث تذكر انذارات
الشارع ووعده للمحسن ووعيده للمسيء المستلزمة لاقامة العدل مع زيادة الاجر الجزيل و
الثواب العظيم في الآخرة فهذا بيان حسن التكليف على راي حكماء الاسلام **قال**
وواجب لزجره عن القبائح **اقول** اختلفوا في ان التكليف واجب ام لا فذهبت
الاشاعرة الى الثاني والمعتزلة الى الاول واختاره المصنف واحتج عليه بانه لو لم يكلف
الله العبد الذي كملت شرائط التكليف فيه لما كان زاجرا عن القبائح بل مغريا بها والتالي
باطل اما الملازمة فلان الله تعالى جعله كامل العقل مائلا الى مقتضى الشهوة والغضب
من القبائح فلو لم يقرن في عقله وجوب الواجب وحرمة القبائح والمؤاخذة بالاخلال
بالواجب وارتكاب القبائح لصدر القبائح دائما من العبد فلم يكن هو زاجرا عن القبائح
بل مغريا بها واما بيان بطلان التالي فلان ترك الزجر عن القبائح والاغراء بها قبيح والله تعالى

منزه عن القبيح **قال** وشرائط حسنه انتفاء المفسدة وتقدمه وامكان متعلقه وثبوت صفة زائدة على حسنه وعلم المكلف بصفات الفعل وقدر المستحق عليه وامتناع القبيح عليه وقدرة المكلف على الفعل وعلمه به وامكان الآلة **اقول** اراد ان يشير الى شرائط حسن التكليف منها ما يرجع الى نفس التكليف ومنها ما يرجع الى الفعل المكلف به ومنها ما يرجع الى المكلف ومنها ما يرجع الى المكلف اما ما يرجع الى نفس التكليف فامران الاول انتفاء المفسدة بان لا يكون التكليف مفسدة للمكلف بان يكون موجبا للاخلال بتكليف اخر وان لا يكون مفسدة لمكلف اخر الثاني تقدم التكليف على الفعل زمانا يمكن المكلف فيه من الاستدلال به لئلا يكون الفعل زمان وجوب ايقاعه فيه واما ما يرجع الى الفعل فامران ايضا الاول امكان وجوده واليه اشار بقوله وامكان متعلقه فان التكليف بالمحال خال عن الفائدة الثاني اشتمال الفعل على صفة زائدة على حسنه بان يكون واجبا او مندوبا ان كان التكليف بفعل بان يكون قبيحا او يكون الاخلال به اولى من فعله ان كان التكليف بترك فعل واما ما يرجع الى المكلف فهو ان يكون عالما بصفات الفعل لئلا يكلف بارتكاب القبائح واجتناب الواجب والمندوب وان يكون عالما بقدر ما يستحق على الفعل من الثواب لئلا ينقص الثواب فيكون جورا وان يكون القبيح ممتنعا عليه لئلا يخل بالواجب فلا يثبت المستحق للثواب واما ما يرجع الى المكلف فهو ان يكون قادرا على الفعل وان يكون عالما به او متمكنا من العلم وان يتمكن من آلة الفعل ان كان الفعل ذا آلة **قال** ومتعلقه اما علم واما ظن واما عمل اما عقلي او سمعي واما ظن واما عمل **اقول** اي متعلق التكليف اما علم واما ظن واما عمل اما العلم فهو اما عقلي يستقل العقل بتحصيله كالعلم بوجود الاله وكونه قادرا عالما واما سمعي لا يستقل العقل بتحصيله ولا سبيل الى الثاني الا من طريق الشرع وتصديق النبي عليه السلام مثل علم المعاد الذي للبدن عند البعث وخيرات البدن وسعاداته وشروره وشقاوته واما الظن فمثل كثير من الاحكام الشرعية كظن القبلة وطهارة الماء

وغيرها

وغيرهما واما العمل فكرد الوديعة وشكر المنعم والصلوة والزكوة وغيرهما **قال** وهو منقطع للاجماع ولايصال الثواب **اقول** لابد وان ينقطع عن المكلف ولا يدوم بدوامه والدليل عليه الاجماع ولان التكليف ان لم ينقطع لم يمكن ايصال الثواب الى المكلف والتالي ظاهر الفساد وبيان الملازمة ان التكليف يستدعي المشقة والثواب يستدعي الخلوص عن المشقة والجمع بينهما محال فلو تحقق التكليف دائما انتفى الثواب دائما فلم يمكن ايصاله الى المستحق **قال** وعلة حسنه عامة وضرر الكافر من اختياره وهو مفسدة لا من حيث التكليف بخلاف ما شرطناه والفائدة باقية **اقول** اراد ان يشير الى عموم حسن التكليف بالنسبة الى المومن والكافر والدليل عليه ان علة حسن التكليف وهي التعريض للثواب عامة بالنسبة الى المومن والكافر فالتكليف بالنسبة الى الكافر ايضا حسن قوله وضرر الكافر من اختياره اشارة الى جواب سؤال توجيهه ان تكليف الكافر ضرر عظيم في حقه لانه مشقة في الدنيا والعقاب حاصل بتركه في العقبى وانتفاء المصلحة اذ لا ثواب له فهو قبيح قطعا تقرير الجواب ان التكليف نفسه ليس بضرر ولا مقتضي للضرر من حيث هو تكليف والا لكان تكليف المومن كذلك بل الضرر حصل من اختيار الكافر الكفر والفسوق وترك الايمان والطاعة قوله وهو مفسدة لا من حيث التكليف اشارة ايضا الى جواب سؤال توجيهه ان حسن التكليف مشروط بانتفاء المفسدة بالنسبة الى المكلف وتكليف الكافر مستلزم للمفسدة فانه يستلزم ضرر المكلف فلا يكون حسنا تقرير الجواب ان التكليف لا يستلزم المفسدة من حيث التكليف بل المفسدة حصلت من سوء اختياره بخلاف ما شرطناه فان التكليف مشروط بانتفاء المفسدة اللازمة من حيث التكليف لا المفسدة الحاصلة من سوء الاختيار قوله والفائدة باقية هذا جواب سؤال مقدر توجيهه ان تكليف الكافر لا فائدة فيه لان الفائدة من التكليف هي الثواب ولا ثواب له فلا فائدة في تكليفه فكان عبثا تقرير الجواب انا لا نسلم

ان تكليف الكافر لا فائدة فيه بل الفائدة ثابتة وهي التعريض للثواب كما بالنسبة
الى المومن **قال** واللطف واجب ليحصل الغرض به فان كان من فعله تعالى
وجب عليه وان كان من المكلف وجب ان يشعره به ويوجبه وان كان من غيرهما شرط في
التكليف العلم بالفعل ووجوه القبح منتفية والكافر لا يخلو عن لطف والاخبار بالسعادة
والشقاوة ليس مفسدة ويقبح منه تعالى التعذيب مع منع دون الذم **اقول**
اللطف ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدي الى الالجاء
وهو واجب على معنى ان تاركه يستحق الذم عند المعتزلة خلافا للاشاعرة واختار
المصنف مذهب المعتزلة واحتج عليه بان اللطف يحصل به الغرض من التكليف وهو
التعريض للثواب لان ما يقرب المكلف من الطاعة ويبعده عن المعصية يكون مستدعيا
لحصول المكلف به المستلزم للغرض منه وما يحصل الغرض من التكليف يكون واجبا لان
التكليف واجب وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب واللطف
اما ان يكون فعل الله تعالى كخلق القدرة للعبد واكمال العقل ونصب الادلة وتهيئة
الآلات فعل الطاعة وترك المعصية فيكون واجبا عليه تعالى واما ان يكون فعل المكلف
نفسه كنظره وفكره فيما يجب عليه ويوصله الى تحصيله فوجب على الله تعالى ان يعرفه
ويوجب عليه واما ان يكون فعل غيرهما من المكلفين الاعانة له في تحصيل مصالحه ودفع
مفاسده والتاسي به في افعاله الصالحة وايمانه وطاعته والانزجار عن افعاله الفاسدة
اعتبارا به فيشترط في التكليف المطلوب فيه العلم بان ذلك الغير يفعل اللطف قوله
ووجوه القبح منتفية اشارة الى جواب اعتراض توجيهه ان يقال اللطف انما يكون واجبا
اذا كان خاليا من وجوه القبح والمفسدة فان وجوه الحسن والمصلحة لا تكون كافية في وجوب
اللطف بل لا بد من انتفاء القبح والمفسدة فيجوز ان يكون اللطف الذي توجبونه مشتملا
على وجوه القبح والمفسدة وان لم نعلمه فلا يكون واجبا تقرير الجواب ان وجوه القبح منتفية

لانا نعرفها لانا مكلفون بتركها وكل ما كنا مكلفين بتركه يكون معلوما لنا وقد عرفنا
انه ليس هناك وجه قبح قوله والكافر لا يخلو من لطف ايضا جواب اعتراض توجيهه ان
يقال الكافر مكلف بالايمان مع انه لا لطف به اما انه مكلف بالايمان فظاهر واما انه لا
لطف به فلانه لو كان لطف به لحصل المطلوب به عنده والتالي ظاهر الفساد بيان الملا
انه لا معنى للطف الا ما حصل المطلوب به عنده فلو كان اللطف واجبا لما كان التكليف
متحققا بدونه لان موجب وجوبه هو التكليف تقرير الجواب ان الكافر لا يخلو من لطف
ايضا فان اللطف ليس عبارة عما حصل المطلوب به عنده بل هو عبارة عما يقرب الى الطاعة
ويبعد عن المعصية فجاز ان يكون التقريب حاصلا ولا يتحقق المطلوب به عنده بسبب
مانع وهو سوء اختيار المكلف قوله والاخبار بالسعادة والشقاوة ليس مفسدة ايضا
جواب اعتراض تقريره ان اللطف لو كان واجبا على الله تعالى لما صدر عنه والتالي باطل والملا
ظاهرة واما بيان بطلان التالي فلان الله تعالى اخبر بالسعادة والشقاوة فانه اخبر بان
بعض المكلفين من اهل الجنان وبعضهم من اهل النيران والاخبار بان المكلف من اهل النار
مناف للطف لانه مفسدة بالنسبة الى المكلف لانه اغراء له على المعاصي فيكون منافيا
للطف واذا صدر عنه منافي اللطف لم يصدر عنه اللطف تقرير الجواب ان الاخبار
بالسعادة والشقاوة ليس مفسدة فانه ليس اغراء على المعاصي لجواز ان يمنع عن المعاصي
ولا يقدم عليها بسبب هذه الاخبار قوله ويقبح منه التعذيب مع منعه دون الذم
اي يقبح عن المكلف تعذيب المكلف اذا منعه عن اللطف لانه اذا منعه من اللطف يكون
بمنزلة الامر بالمعصية والالجاء اليها فيقبح التعذيب لانه على ذلك التقدير له ان يقال
لم لا لطفت لي كما قال الله تعالى ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت
الينا رسولا فانه اخبر بانه لو منعهم اللطف في بعثة الرسول لكان لهم هذا السوال ولا يكون
لهم هذا السوال الا مع قبح اهلاكهم من دون البعثة ولا يقبح من المكلف ذم المكلف مع منعه

ذمة

ذمة

اللطف لان الذم حق يستحق على القبيح غير مختص بالمكلف بخلاف العقاب المستحق للمكلف ولهذا لو اغرا الانسان غيره على القبيح **قال** ولابد من المناسبة والا ترجح بلا مرجح بالنسبة الى المنتسبين ولا يبلغ الالجاء ويعلم المكلف اللطف اجمالا او تفصيلا ويرد اللطف على جهة الحسن ويدخله التخيير ويشترط حسن البدلين **اقول** ذكر للطف احكاما خمسة الاول انه لابد ان يكون بين اللطف وبين الملطوف به مناسبة على معنى ان حصول اللطف يكون داعيا الى حصول الملطوف به لانه لو لم يكن بينهما مناسبة لزم الترجيح بلا مرجح بالنسبة الى المنتسبين والتالي باطل بيان الملازمة انه لولا المناسبة لم يكن كون اللطف لطفا بالنسبة الى ذلك الفعل اولى من كون غيره لطفا بالنسبة اليه ولا كون ذلك الفعل ملطوفا به بالنسبة الى ذلك اللطف اولى من كون فعل غيره بالنسبة اليه الثاني ان لا يبلغ اللطف في استدعاء الملطوف به حد الالجاء والا لم يكن اللطف لطفا ضرورة اعتبار عدم الالجاء في مفهومه الثالث ان يعلم المكلف اللطف اجمالا او تفصيلا لانه اذا لم يعلمه المكلف لم يعلم المناسبة بينه وبين الملطوف به فلم يكن داعيا للمكلف الى الفعل الملطوف به فان كان العلم الاجمالي كافيا في استدعاء الفعل لم يجب التفصيلي كما نعلم ان ضرب البهيمة لطف لنا وان كان اللطف لا يتم الا بالعلم التفصيلي وجب حصوله الرابع ان يكون اللطف مشتملا على صفة زائدة على الحسن من كونه واجبا كالفرائض ومندوبا كالنوافل الحكم الخامس جواز دخول التخيير في اللطف فلا يجب ان يكون معينا بل يجوز ان يكون فعلان وكل منهما مشتملا على جهة المصلحة المطلوبة من الامر فيقوم كل منهما مقام الآخر كما في الكفارة المخيرة وح لا يجب كل من الفعلين بل يكون كالواجب المخير ويشترط في كل واحد من البدلين اي الامرين اللذين يكون كل منهما لطفا ويقوم كل منهما مقام الآخر كون كل منهما حسنا ليس فيه وجه قبح **قال** وبعض الالم قبيح يصدر عنا خاصة وبعضه حسن يصدر عنه تعالى ومنا وحسنه اما للاستحقاق او لاشتماله على النفع او

دفع

دفع الضرر الزائدين او لكونه عاديا او على وجه الدفع ولابد في المشتمل على النفع من اللطف **اقول** لما بين وجوب اللطف وهو ضربان مصلحة في الدين ومصلحة في الدنيا ومصلحة الدين اما مضرة او منفعة والمضرة اما الم ومرض وغلاء وغيرها والمصلحة اما صحة وسعة في الرزق ورخص او غيرها اورد مباحث هذه الامور عقيب اللطف واختلف في حسن الالم وقبحه فذهبت الاشاعرة الى ان الالم الصادرة عنه تعالى حسنة سواء كانت مبتداء بها او بطريق المكافاة وسواء تعقبها عوض ولا وذهبت الثنوية الى قبح جميع الالام لذاتها وهي صادرة عن الظلمة واختار المصنف ان بعض الالام قبيح يصدر منا خاصة كالالام الصادرة عن بعض المكلفين بالنسبة الى من لا جريمة له وبعضها حسن يصدر من الله تعالى ومنا وعلة حسنه اما الاستحقاق او اشتماله على نفع زائد على الالم او على دفع زائد عليه او كونه على مقتضى العادة كما يفعله الله تعالى في الحي اذا القيناه في النار او كونه واقعا على وجه الدفع كما اذا وقع دفعا للقتال فانا اذا علمنا اشتمال الالم على واحد من هذه الامور حكمنا بحسنه قطعا والالم الذي يفعله تعالى ابتداء وهو مشتمل على النفع الحاصل للمتالم مشروط باللطف للمتالم او لغيره لان خلوه عن النفع يستلزم الظلم وعن اللطف العبث وهما قبيحان على الله تعالى **قال** ويجوز في المستحق كونه عقابا **اقول** ذهب ابو الحسين البصري الى انه يجوز ان يكون الالم على المستحق مثل الفساق والكفار بطريق العقاب ويكون تعجيله قد اشتمل على مصلحة لبعض المكلفين كما في الحدود **قال** ولا يكفي اللطف في الم المكلف في الحسن **اقول** ذهب السحان وقاضي القضاة الى ان اللطف غير كاف في الم المكلف لكونه حسنا بل لابد فيه ان يتبع في مقابلته عوض من حصول نفع او دفع ضرر لان الطاعة الواقعة لاجل الالم بسبب اللطف تقابلها الثواب المستحق به فيبقى الالم مجردا عن النفع فيكون قبيحا **قال** ولا يحسن مع اشتماله اللذة على لطيفة **اقول** ذهب الشيخ ابو الحسن البصري الى ان الالم لا يحسن اذا كان اللذة مشتملة على اللطف الذي في الالم لان الالم انما

تصير في حكم المنفعة اذا لم يكن طريق لتلك المنفعة الا ذلك الالم ولو امكن الوصول
الى المنفعة بدون الالم كان ضررا وهو قبيح **اقول** ولا يشترط في الحسن اختيار المتألم
بالفعل لان اعتبار الاختيار انما يكون في النفع الذي يتفاوت فيه اختيار المتألمين فاما
النفع البالغ الى حد لا يتفاوت فيه اختيار المتألمين لكونه زائدا فهو يحسن وان لم
يحصل الاختيار بالفعل وهذا هو العوض المستحق عليه **قال** والعوض نفع مستحق
خال عن تعظيم واجلال **اقول** اراد ان يشير الى عوض الالم الواقع ابتداء واحكامه
والعوض نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال فالنفع يجوز ان يقع تفضلا من غير سابقة استحقاق
ويجوز ان يقع بعد استحقاق وقوله مستحق يخرج النفع المتفضل به فانه لا يكون عوضا وقوله
خال عن تعظيم واجلال يخرج الثواب **قال** ويستحق عليه تعالى بانزال الالام وتفويت
المنافع لمصلحة الغير وانزال الغموم سواء استندت الى علم ضروري او مكتسب او ظن
لا ما استند الى فعل العبد وامر عباده بالمضار او اباحته او تمكين غير العاقل بخلاف الاحراق
عند الالقاء في النار والقتل عند شهادة الزور **اقول** اراد ان يشير الى الوجوه التي
يستحق بها العوض على الله تعالى منها انزال الالام بالعبد كالمرض وغيره فانه يجب على
الله تعالى عوضه والا لكان ظلما والظلم قبيح على الله تعالى ومنها تفويت المنافع على العبد
اذا كان التفويت من الله تعالى لمصلحة الغير لانه لا فرق بين انزال المضار وتفويت المنافع
ومنها انزال الغموم بان يخلق الله تعالى اسباب الغم لان الغم بمنزلة الضرر سواء كان الغم مستندا
الى علم ضروري بنزول مصيبة او وصول الم او مستند الى علم مكتسب لانه تعالى هو
الباعث على النظر فيكون هو الله تعالى سببا للغم فكان العوض عليه او مستندا الى الظن
كان يغتم عند امارة وصول مضرة او فوات منفعة فانه هو الناصب لامارة الظن فيكون
الغم مسببا عنه فيجب عليه العوض قوله لا ما استند الى فعل اي الغم المستند الى العبد
نفسه من غير سبب من الله تعالى لا عوض فيه على الله تعالى وذلك مثل ان يبحث العبد

فيعتقد

فيعتقد جهلا نزول ضرر او فوات منفعة فانه لا عوض فيه ومنها اي ومن الوجوه
التي يستحق بها العوض على الله تعالى امر الله تعالى بايلام الحيوان او اباحته سواء كان
الامر للايجاب كالذبح في الهدي والكفارة والنذر او الندب كالضحايا فان العوض يجب
على الله تعالى لان الامر بالايلام يستلزم الحسن والالم انما يحسن اذا اشتمل على
المنافع العظيمة البالغة في العظم جدا ومنها تمكين غير العاقل مثل سباع الوحوش
للايلام فان العوض يجب على الله تعالى لانه تعالى مكنه وجعله مائلا الى الايلام مع
امكان عدم الميل ولم يجعل له عقلا يميز به الالم الحسن من الالم القبيح وكان ذلك بمنزلة
الاغراء فيقبح منه تعالى ان لا يوصل اليه عوضا وهذا بخلاف الاحتراق اي اذا القينا
صبيا في النار فاحترق او شهدنا بشهادة زور وقتل بسببها فان العوض يجب علينا
لا على الله تعالى اما القاء الصبي في النار فلان فعل الالم واجب في الحكمة من حيث اجراء
العادة والله تعالى قد منعنا من القائه ونهانا عنه فصار الملقي كانه اوصل الالم اليه
ولهذا اوجب على الملقي العوض دونه واما شهادة الزور فلان الشهود اوجبوا باشهادهم
على الامام ايصال الالم من جهة الشرع فصاروا كانهم فعلوه **قال** والانتصاف
عليه واجب عقلا وسمعا ولا يجوز تمكين الظالم من الظلم دون عوض في الحال يوازي ظلمه
فان كان المظلوم من اهل الجنة فرق الله اعواضه على الاوقات او تفضل عليه بمثلها
وان كان من اهل العقاب اسقط بها جزءا من عقابه بحيث لا يظهر له التخفيف بان
يفرق الناقص على الاوقات **اقول** اختلفت المعتزلة في ان انتصاف المظلوم
من الظالم هل هو واجب على الله تعالى عقلا او سمعا فذهب طائفة الى الاول والا (خرى)
الى الآخر واختار المصنف انه واجب على الله تعالى عقلا وسمعا اما انه واجب عقلا فلانه
لو لم ينتصف منه لضاع حق المظلوم والتالي باطل لان ضياع حق المظلوم قبيح عقلا واما انه واجب
سمعا فللورود في القرآن من ان الله تعالى يقضي بين عباده بالحق واختلفوا في انه هل يجوز

له تعالى ان يمكن الظالم من الظلم من دون عوض في الحال توازى ظلمه اى يمكن من الظلم
من لا عوض له في الحال توازى ظلمه فذهب ابو هاشم والكعبي الى انه لا يجوز ثم اختلفا فقال
الكعبي يجوز ان يخرج من الدنيا ولا عوض له توازى ظلمه وقال ان الله تعالى يتفضل
عليه بالعوض المستحق عليه ويدفعه الى المظلوم وقال ابو هاشم لا يجوز ان يخرج من الدنيا
ولا عوض له يوازى ظلمه بل يجب تبقيته لان الانتصاف واجب والتفضل ليس بواجب
فلا يجوز تعليق الواجب بالجائز وقال المرتضى ان التبقية تفضل ايضا فلا يجوز تعليق
الانتصاف بها فلهذا اوجب العوض في الحال واختاره المصنف ولما بين وجوب العوض
في الحال اراد ان يشير الى كيفية ايصال العوض الى المستحق والمستحق للعوض اما ان يكون
من اهل الجنة او من اهل النار فان كان من اهل الجنة وفى الله تعالى عوضه على الاوقات
على وجه لا يتبين له انقطاعه فلا يتألم به او يتفضل الله تعالى عقيب انقطاعه بمثله
فلا يتألم بانقطاعه ايضا وان كان من اهل العقاب جعل الله عوضه جزاء من عقابه بحيث
يظهر له التخفيف بان ينقص من آلامه ما يستحقه من الاعواض متفرقا على الاوقات بحيث
لا يظهر له الخفة **قال** ولا يجب دوامه لحسن الزائد بما يختار مع الالم وان كان منقطعا
ولا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال مصلحة التاخير والالم على القطع ممنوع مع انه غير محل
النزاع ولا يجب اشعار صاحبه بايصاله عوضا ولا يتعين منافع ولا يصح اسقاطه والعوض
عليه تعالى يجب زائدا الى حد الرضا عند كل عاقل وعلينا يجب مساواته **اقول**
اراد ان يشير الى احكام العوض منها انه هل يجب دوامه اولا فذهب ابو علي الجبائي وابنه
ابو هاشم الى الثاني واختاره المصنف واحتج عليه بان العوض انما يحسن لانه يشتمل على نفع
زائد على الالم زيادة يختار معها المتألم الالم ومثل هذا النفع الزائد لا يستدعي ان يكون
دائما لانه يجوز ان يحصل النفع الزائد وان كان منقطعا فلا يجب دوامه وقال ابو علي ان العوض
لو انقطع لوجب ان يوصل اليه عاجلا لان المانع من وجوب الايصال في الدنيا هو الدوام

مع

مع انقطاع الحسن المانع من دوامه بل لا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال ان يكون للتاخير
مصلحة غير ظاهرة والمانع هو انتفاء تلك المصلحة الخفية وقال ايضا لو انقطع العوض
لزم دوامه بيان الملازمة انه لو انقطع العوض يتألم بانقطاعه فيستلزم التألم عوضا
فيجب ان يوصله فان لم ينقطع لزم دوامه وان انقطع يتألم به فيستلزم عوض التألم وهلم
جرا فلو انقطع لزم دوامه وما يؤدي وجوده الى عدمه يكون محالا فالانقطاع محال
اجاب بانا لا نسلم انه يتألم بسبب القطع فانه يجوز ان ينقطع من غير ان يشعر بانقطاعه
فلا يتألم به مع ان ذلك غير محل النزاع فان النزاع في العوض المستحق على الدوام لا في استلزام
الالم الحاصل بالانقطاع لعوض آخر وهكذا دائما ومنها انه لا يجب اشعار صاحب العوض
اى المستحق للعوض بايصال العوض اليه من حيث هو عوض بخلاف الثواب فانه يجب ان
يقارن التعظيم الا ان يشعر بانه ثواب له واما العوض فانه نفع زائد يلتذ به وقد يلتذ من
لا يعلم ذلك ومنها انه لا يتعين منافع هي يكون عوضا بل يجوز ان يوصل كل ما يحصل فيه
نفع عوضا بخلاف العذاب فانه لا بد من ان يكون من جنس ما الفه المكلف ومنها انه لا
يصح اسقاط العذاب ولا بعضه فمن وجب عليه العوض في الدنيا ولا في الآخرة سواء كان
العوض عليه تعالى او علينا هذا مذهب ابي هاشم وذهب ابو الحسين الى انه يصح اسقاطه
ان كان علينا اذا استحل الظالم من المظلوم وجعله المظلوم في حل بخلاف العوض عليه تعالى
فان اسقاطه عنه عبث لعدم انتفاعه به ومنها ان العوض اذا كان على الله تعالى يجب
ان يكون زائدا على الالم زيادة ينتهي الى حد يرضى كل عاقل به واذا كان العوض علينا يجب
ان يكون مساويا للمفعل من الالم لان الزائد على ما يستحق عليه من الضمان يكون ظلما **قال**
واجل الحيوان الوقت الذي علم الله تعالى بطلان حيوته والمقتول يجوز فيه الامران ولو لا
يجوز ان يكون الاجل لطفا للغير لا للمكلف **اقول** لما كان الاجل قد يكون من الالطاف
والمصالح عقب بحث الالطاف والمصالح بحث الاجل واجل كل شئ هو وقت تحققه ووقت

كل شيء ما قدرنه من معلوم متجدد لم يكن ذلك الشيء قبله سواء كان ذلك المعلوم المتجدد
وجودا كما تقال قدم زيد عند طلوع الشمس او عدما كما يقال تحرك الحيوان عند عدم
سواده او ساضه فاجعل وقتا للشيء امكن ان يكون ذلك الشيء وقتا له فانه كما يقال قدم
زيد عند طلوع الشمس يقال طلع الشمس عند قدوم زيد فاجل الحيوان هو الوقت الذي
علم الله تعالى فيه بطلان حيوة ذلك الحيوان والمقتول لو لم يقتل يجوز فيه الامران
اي الموت والحيوة ويجوز ان يكون اجل الانسان لطفا لغيره من المكلفين ولا يجوز ان يكون
لطفا للمكلف نفسه لان الاجل ينقطع التكليف من المكلف وعند انقطاع التكليف
لا يكون اللطف متحققا بالنسبة الى ما مضى من التكليف **قال** والرزق ما صح الانتفاع
به ولم يكن لاحد منعه منه والسعي في تحصيله قد يجب وقد يستحب وقد يباح وقد يحرم
اقول الرزق عند الاشاعرة هو كل ما انتفع به حي سواء كان بالتغذي او بغيره
مباحا او حراما مملوكا او غير مملوك وذهب بعضهم الى ان الرزق هو ما يتربى به الحيوان
من الاغذية والاشربة لا غير وذهب المصنف الى ان الرزق هو ما صح الانتفاع به ولم يكن
لاحد منعه فطعام البهيمة قبل ان يستهلكه بالمضغ والبلع لا يكون رزقا لها لان للمالك
منعها منه الا اذا اوجب رفعها عليه وما استهلك الغاصب من الطعام المغصوب
بالاكل لا يكون رزقا له لان الله تعالى منعه به بعد مضغه وبلعه لان تصرفاته محرمة
واما الرزق فعند الاشاعرة فهو الله تعالى اذ الرزق مخلوق لا خالق غير الله تعالى ولا
يجب عليه ان يرزق احدا لتعاليه عن ان يجب عليه شيء بل ان رزق فبفضله وان منع
فبعدله وعند المعتزلة ان الحرام لا يكون رزقا من الله تعالى وما كان حلالا مباحا فما اتى
العبد له منه بنصب وتعب فالعبد هو الرازق لنفسه والله ليس برازق له ذلك الرزق
وما اتاه منه بغير فعله فهو من الله تعالى والرازق له ذلك الرزق هو الله تعالى والسعي
في تحصيل الرزق لا يكون من المحرمات اذ لحيث فيه ارتكاب المنهيات بل قد يجب

عند

عند الحاجة وقد يستحب اذا طلب التوسع على نفسه وعياله وقد يباح اذا ادى
الى ارتكاب منهي او منع من الواجب **قال** والسعر تقدير العوض الذي يباع
به الشيء وهو رخص وغلاء ولا بد من اعتبار العادة واتحاد الوقت ويستند الى الله تعالى
والينا ايضا والاصلح قد يجب لوجود الداعي وانتفاء الصارف **اقول** السعر عبارة
عن تقدير العوض الذي يباع به الشيء وانحطاطه رخص وارتفاعه غلاء ولا بد من اعتبار
العادات واتحاد الوقت والمكان في الرخص والغلاء اي انحطاط العوض انما يكون
رخصا اذا كان الانحطاط عما جرت العادات بكونه عوضا في ذلك الوقت والمكان
وكذا الارتفاع انما يكون غلاء اذا كان الارتفاع على ما جرت العادات بكونه عوضا في ذلك
الوقت وذلك المكان فان الثلج لا يقال له انه رخيص اذا نقص عوضه في الشتاء عند
هبوطه الى الجبال لانه ليس مكان بيعه ووقته والرخص والغلاء قد يستندان الى الله
تعالى بان يقلل جنس المتاع المعين ويكثر رغبة الناس اليه فيحصل الغلاء وفيه مصلحة
المكلفين وقد يكثر جنس ذلك المتاع ويقلل رغبة الناس اليه تفضلا منه او لمصلحة
دينية فيحصل الرخص وقد يستندان الينا بان يحمل السلطان الناس على بيع تلك السلعة
بثمن غال ظلما منه او باحتكار الناس او غير ذلك من الاسباب المستندة الينا فيحصل الغلاء
والرخص بخلاف ذلك والاصلح قد يجب على الله تعالى في حال دون حال وذلك اذا كان
ذلك القدر مصلحة وكان الزائد عليه مفسدة وجب عليه تعالى ان يعطيه ذلك
القدر لوجود الداعي وانتفاء الصارف وهذه المباحث متفرعة على ان افعال العباد
صادرة منهم وان الله تعالى لا يفعل القبيح وان فعله تعالى عوضا وضعفها لا يخفى
على المتامل ولذلك لم نتعرض لتفاصيل ما اورد عليها **المقصد الرابع** في النبوة
البعثة حسنة لاشتمالها على فوائد كمعاضدة العقل فيما يدل عليه واستفادة الحكم
فيما لا يدل وازالة الخوف واستفادة الحسن والقبح والنافع والضار وحفظ النوع الا

نساني

ونكميل اشخاصه بحسب استعداداتهم المختلفة وتعليمهم الصنائع الخفية والاخلاق والسياسات والاخبار بالعقاب والثواب فيحصل اللطف للمكلف **اقول** لما فرغ من المقصد الثالث شرع في المقصد الرابع النبي لغة ماخوذ من النبوة وهي الارتفاع ولذلك تعالى شانه لان اذا ارتفع وعلا وقيل النبي هو الطريق ولذلك قال للرسل من الله تعالى انبيا لكونهم طرق الهداية اليه وقيل انه ماخوذ من الانبا وهو الاخبار ولذلك لرسول الله تعالى نبي لانبائه عن الله تعالى واما في الاصطلاح فذهبت الحكما الى ان النبي هو كل من يختص بخواص ثلثه الاولى ان يكون مطلعا على الغايبات لصفا جوهر نفسه وشدة اتصالها بالمبادي العالية من غير سابقة كسب وتعليم وتعلم الثانية كونه بحيث تطيعه الهيولى العنصرية القابلة للصور المفارقة الى بدل الثالثة ان يكون ممن شاهد ملائكة الله تعالى على صور متخيلة ويسمع كلام الله تعالى بالوحي وقد اورد على هذا بانهم ان ارادوا بالاطلاع على جميع الغايبات فهو ليس بشرط في ان يكون الشخص نبيا بالاتفاق وان ارادوا به الاطلاع على بعضها فلا يكون ذلك خاصة للنبي اذ ما من احد الا ويجوز ان يطلع على بعض الغايبات من دون سابقة تعليم وتعلم وايضا النفوس البشرية كلها متحدة بالنوع فلا اختلاف بالصفا والكدر فما يجوز لبعض جاز ان يكون لبعض اخر فلا يكون الاطلاع خاصة للنبي وايضا الاطلاع على المغيبات قد يحصل لبعض المرضى فلا يكون خاصة للنبي وايضا ما جعلوه خاصة ثانية لا يكون مختصا بالنبي لانهم يعترفون ايضا بان مادة العناصر مطيعة لغير النبي من الاوليا وايضا ما يجعلون خاصة ثالثة غير متحققة عندهم لانهم منكرون للملائكة ولا يثبتون غير الجواهر المجردة العالية وهم غير مرئية عندهم وفي هذه الايرادات نظر اما الاول فلانهم ارادوا بالاطلاع الاطلاع على بعض لم تجر به العادة من غير سابقة تعليم وتعلم ولا شك ان مثل هذا البعض لا يكون لغير النبي واما قولهم النفوس البشرية متحدة في النوع فيجوز ان يثبت لكل

ما

ما ثبت لبعض فممنوع اذ يجوز ان يكون التفاوت راجعا الى استعدادات مختلفة حاصلة بحسب امزجة مختلفة واما قولهم الاطلاع على الغيب قد يحصل لبعض المرضى فلا يكون خاصة للنبي قلنا يجوز ان يكون مرادهم بذلك الاطلاع على الغيب لا بسبب امر عارض لبدنه من مرض او غيره ولئن سلم انه لا يكون هذه خاصة مطلقة لكن لا ينافي ان يكون خاصة اضافية ويكون مجموع الامور الثلثة خاصة مطلقة للنبي فلا يرد عليهم شي واما الجواب عن الايرادات على الخاصة الثانية والثالثة فظاهر وذهبت الاشاعرة الى ان النبوة موهبة من الله تعالى ونعمة منه على عبده وهو قول الله تعالى لمن اصطفاه من عباده ارسلناك وبعثناك فبلغ عنا اختلفوا في ان البعثة حسنة اولا فذهبت اهل الملل والحكما الى انها حسنة ومنعه البراهمة والدليل على انها حسنة اشتمالها على الفوايد وخلوها عن المفاسد وكل ما هو كذلك كان حسنا ومن فوايد البعثة ان تعاضد الشرع العقل وتوكده فيما دل عليه العقل بالاستقلال وافتقار العالم الى صانع حكيم واحد ليقطع عذر المكلف بالكلية والى هذا اشار بقوله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ومنها ان يستفاد من البعثة ما لا يدل عليه العقل بالاستقلال بل يتوقف على السمع كالسمع والبصر والكلام وساير السمعيات ومنها ان يزيل الخوف الحاصل للمكلف فان المكلف يخاف بسبب الاشتغال بالطاعة او تركها فان المكلف لو اشتغل بالطاعة كان متصرفا في ملك الغير بغير اذنه فيكون خائفا بسبب ذلك التصرف ولم يشتغل بالطاعة ربما عذب على تركها فيبقى على الخوف فبالبعثة يزول الخوف المتحقق على التقديرين ومنها ان يستفيد الحسن والقبح فيما لا يستقل العقل بمعرفة حسنه او قبحه فان النظر الى العجوز الحرة الشوهاء والى وجه الجارية الحسناء قبيح عند العقل وفي الشرع بالعكس فنعرف امثال هذه بسبب البعثة ومنها ان يستفيد النافع ثم دفعت في شريعة موسى عليه السلام **قال** وجرائم

عن موسى بالمسانيد مختلف مع تسليمه لا يدل على المراد قطعا **اقول** ذهب
جماعة من اليهود الى جواز النسخ عقلا لكن منعوا نسخ شريعة موسى عليه السلام بناء على
ما روى عنه عليه السلام انه قال تمسكوا بالسبت ابدا ودوام السبت يدل على بقاء
شريعته عليه السلام وايضا اجاب المصنف عنه بان هذا الخبر مختلف فيه قيل انه
اختلقه ابن الراوندي وعلى تقدير تسليمه اى على تقدير تسليم نقل هذا الخبر عن
اليهود لا يدل على دوام شريعته قطعا لانه غير متواتر لانه انقطع تواترهم زمان
بخت نصر فانه استاصلهم وما بقى منهم حيث لم يبق منهم عدد التواتر **المقصد الرابع** والسمع
دل على عموم نبوته عليه السلام وهو افضل من الملائكة وكذا غيره من الانبياء لوجود
المضاد للقوة العقلية وقهره على الانقياد عليها **اقول** الدلائل السمعية دالة
على عموم نبوته اى على انه عليه السلام مبعوث الى جميع الناس مثل قوله تعالى وما
ارسلناك الا كافة للناس ومثل قوله عليه السلام بعثت الى الاسود والاحمر واختلفوا
فى ان الانبياء افضل من الملائكة ام لا واختار المصنف ان الانبياء افضل واليه اشار
بقوله وسواى محمد عليه السلام افضل من الملائكة وهكذا غيره واحتج عليه بان الانبياء
فيهم القوى المضادة للقوة العقلية الصادفة عن الكمالات الحقيقية والمعارف
الالهية مثل قوة الشهوة والغضب والموانع الداخلة والخارجة مثل الخيالية والوهمية
ونحوهما فان اكثر احكام هذه القوى تضاد حكم قوة العقلية وبمانعها وليس للملائكة
شئ من ذلك فيكون طاعتهم اشق من طاعة الملائكة لانهم يحتاجون الى قهر تلك القوى
والاعراض عن مقتضاها واذا كانت طاعتهم اشق كانت افضل لقوله عليه السلام افضل
الاعمال احمزها فكانوا افضل **المقصد الخامس فى الامامة** الامام لطف فيجب نصبه على
الله تعالى تحصيلا للغرض والمفاسد معلومة الانتفاء وانحصار اللطف فيه معلوم للعقلاء
ووجوده لطف وتصرفه لطف آخر وعدمه منا **اقول** لما فرغ من المقصد الرابع

شرع فى المقصد الخامس الذى هو فى الامامة الامامة عبارة عن خلافة شخص من الاشخاص
للرسول عليه السلام فى اقامة قوانين الشريعة وحفظ حوزة الملة على وجه يجب اتباعه
على كافة الامة واختلفوا فى ان نصب الامام هل هو واجب ام لا وعلى تقدير الوجوب
هل هو واجب عقلا ام سمعا وعلى التقديرين هل هو واجب على الله تعالى او على الناس
فذهب اهل السنة والاشاعرة الى انه واجب على الناس سمعا وذهب ابو الحسين
الاشعرى والبغداديون من المعتزلة الى انه واجب على الله تعالى سمعا وذهبت
الامامية الى انه واجب على الله تعالى عقلا واختاره المصنف وذهب الخوارج الى انه
غير واجب مطلقا وذهب ابو بكر الاصم الى انه لا يجب مع الامن لعدم الحاجة اليه وانما
يجب عند الخوف وظهور الفتن وذهب الفوطى واتباعه الى عكس ذلك اى انما يجب
عند العدل والامن اذ هو اقرب الى اظهار شعائر الاسلام ولا يجب عند ظهور
الفتن فانه ربما كان سببا لزيادة الفتن لاستنكافهم عنه واحتج المصنف بان الامام
لطف فيجب نصبه على الله تعالى اما انه لطف فلانه مقرب من الطاعة ومبعد عن المعصية
وذلك لان العقلاء يعلمون بالضرورة انه اذا كان لهم رئيس يمنعهم عن التغالب والتهارش
ويزجرهم عن المعاصى ويحثهم على الطاعات كانوا الى الصلاح اقرب ومن الفساد ابعد
واما ان اللطف واجب على الله تعالى فلما تقدم وفيه نظر اذ لا نسلم ان اللطف واجب على
الله تعالى اذ يمتنع وجوب شئ على الله تعالى قوله والمفاسد معلومة الانتفاء اشارة الى
جواب دخل تقريره ان يكون الامام لطفا لا يكفى فى وجوب نصبه على الله تعالى ما لم يعلم
انتفاء المفاسد واذا ظن انتفاء المفاسد عنه كان فى الوجوب على الله تعالى فيجوز ان
يكون نصب الامام متضمنا لمفاسد لا نعلمها فلا يكون النصب واجبا على الله تعالى تقرير
الجواب ان انتفاء المفاسد واجب علينا وانما يكون واجبا علينا اذا علمناها والضار من
الادوية والاغذية التى لا يفى التجربة بمعرفتها الا بعد الادوار والازمان ومع ذلك وضعه

منصبه

على الناس عقلا وذهب بعض المعتزلة الى انه واجب

حظ وفيها للبعثة بعرف طبايعها ومنافعها من غير تعب ولا خطر ومنها حفظ
نوع الانسان فان الانسان مدني بالطبع يحتاج الى التعاون فلابد له من شرع يفرضه
شارع يستحق ان يكون مطاعا كما ذكرنا في حسن التكليف على طريقة حكماء الاسلام ومنها
تكميل اشخاص نوع الانسان فان استعدادات اشخاص نوع الانسان في المعارف والا
متفاوتة والكامل نادر فلابد من بعثة الانبياء ليكمل كل شخص وينتهي الى كماله الممكن له
بحسبه ومنها تعليم اشخاص الانسان الصنايع فانهم محتاجون الى الصنايع والآلاتها
في تحصيل المسكن والمطعم والملبس وتكليفهم باسرها احراجا ضرر عظيم فلابد من بعثة
الانبياء ليعلمهم ومنها تعليم الاخلاق والسياسات لتوقف على معرفتها وهي غير
ضرورية فلابد من بعثة الانبياء ليعلمهم الاخلاق والسياسات ومنها الاخبار بالثواب
على الطاعة والعقاب على المعصية لينزجروا عن المعاصي ويرغبوا في الطاعات
فان الاخبار بهما موقوف على البعثة اذ العقل غير مستقل بمعرفتها فبعثة الانبياء لطف من
الله تعالى الى عباده فيجب البعثة **قال** وشبهة البراهمة باطلة لما تقدم **اقول**
شبهة البراهمة بعثة الانبياء اما لاجل ما يوافق العقل فلا حاجة فيه اليهم او ما يخالف العقل
وما يخالفه فغير مقبول فلا فائدة في بعثتهم وهذه الشبهة باطلة لما تقدم من ان ما يوافق
العقل قسمان ما يستقل العقل بادراكه وما لا يستقل بادراكه والحاجة اليهم في القسم الثاني
قال وهي واجبة لاشتمالها على اللطف في التكاليف العقلية **اقول**
اختلفوا في ان البعثة واجبة ام لا فذهبت المعتزلة الى الاول واختاره المصنف وذهب الاشاعرة
الى الثاني واحتج المصنف على المختار عنده بان البعثة مشتملة على اللطف في التكاليف العقلية
فان الانسان اذا كان واقفا على التكاليف بحسب الشرع كان اقرب من فعل الواجبات العقلية
وترك المنهيات العقلية وهذا ضروري والوقوف على التكاليف بحسب الشرع موقوف على
البعثة فيكون البعثة مشتملة على اللطف واللطف واجب على الله تعالى ولا يخفى ما فيه

[هامش: خلاف]

[هامش: نوع نظام هم موقوف على الاخلاق والسياسات / ويحصل الاخلاق والسياسات ٢]

من

من النظر واما الاشاعرة فلا يوجبون البعثة لما تقرر من اصولهم وهو انه لا يجب على
الله تعالى شيء اصلا **قال** ويجب في النبي العصمة ليحصل الوثوق فيحصل الغرض
ولوجوب متابعته وضدها والانكار عليه **اقول** العصمة عند الاشاعرة
هي القدرة على الطاعة او عدم القدرة على المعصية وعند المعتزلة هي لطف لا يكون
له مع ذلك داع الى ترك الطاعة وارتكاب المعصية مع قدرته على ذلك وعند الحكماء
هي ملكة لا يصدر عن صاحبها معها المعاصي واتفقت الامة على كون الانبياء معصومين
عن الكفر الا الفضيلية من الخوارج فانهم اعتقدوا على جواز المعصية على الانبياء وان المعصية
كفر ومن الناس من يعتقد انه يجوز للانبياء ان يظهروا الكفر على سبيل التقية ومنهم من لا
يجوز الكفر ولا اظهاره عليهم لكنه جوز الكبائر عليهم ومنهم من لا يجوز الكبائر عليهم
لكن اختلفوا فذهب بعضهم الى انه لا يجوز منهم الاقدام على المعصية قصدا سواء كانت
صغيرة وكبيرة بل يجوز صدورها على سبيل السهو والنسيان او ترك الاولى او اشتباه
المنهي بالمباح واما قبل البعثة فقد يجوز عليهم فعل الكبيرة او لا فذهب اكثر اهل السنة
الى جوازه وذهبت الشيعة الى انه لا يجوز المعصية على الانبياء سواء كانت صغيرة
او كبيرة قبل البعثة او بعدها عمدا او سهوا واختاره المصنف واحتج عليه بانه يجب العصمة
عن المعاصي مطلقا في النبي ليحصل الوثوق باقوالهم وافعالهم فيحصل الغرض من البعثة وهو
متابعة المبعوث اليهم له في اوامره ونواهيه وبانه لو صدر عن النبي معصية لوجب متابعته
فيها لانه يجب متابعة النبي فيما صدر عنه ويجب ضد متابعته فيها وهو مخالفته
فيها لانه معصية والمعصية لا يجوز متابعتها فيلزم المتابعة وضدها وهو باطل وبانه
لو صدر عنه ذنب لوجب الانكار عليه لان النهي عن المنكر واجب والانكار على النبي
يوجب ايذاءه وايذاء النبي منهي حرام للعقاب لقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله
لعنهم الله في الدنيا والآخرة وفي هذه الوجوه نظر لان المتابعة قبل البعثة غير واجبة

[هامش: موجب]

مطلقا وبعد البعثة ايضا بالنسبة الى الخصايص والمباحات والمندوبات غير واجبة
مكيف بالنسبة الى ما صدر عنهم سهوا من المعاصي والانكار على ما صدر عنهم سهوا
غير جايز والحق انه يجوز قبل البعثة صدور المعاصي عنهم كبيرة او صغيرة سهوا او قصدا
لكن على سبيل الندرة يدل على ذلك قصة موسى عليه السلام واخوة يوسف عليه السلام
واما بعد البعثة فيجوز ان يصدر عنهم الصغاير التي لا تدل على خسة النفس سهوا كما علم
من احوالهم المستفادة من الكتب الالهية والاحاديث النبوية قال وكمال العقل
والذكا والفطنة وقوة الراي وعدم السهو وكل ما ينفر عنه من دناءة الاباء وعهر
الامهات والغلظة والابنة وشبهها والاكل على الطريق وشبهه اقول قد
اعتبر في النبي الصفات التي يجب ان يكون متصفا بها كما يجب ان يكون معصوما وتلك الصفات
هي كمال العقل وكمال الذكا وكمال الفطنة وقوة الراي فان من لم يتصف بها لم يرغب في
متابعته والانقياد لاوامره ونواهيه بخلاف المتصف بها وعدم السهو لئلا يقع الخبط
فيما امر به ونهى عنه وان يكون منزها عن دناءة الاباء وعهر الامهات لئلا ينفر الطباع عنه
وان لا يكون فظا غليظا القلب لئلا ينفضوا من حوله وان يكون منزها عن الامراض المستنفرة
مثل الابنة والجذام والبرص ونحوها وان يجتنب عما يكون هتكا للمروة مثل الاكل في الطريق
ونحوه وبالجملة كل ما يدل على خسة صاحبه قال وطريق معرفة صدقه ظهور
المعجزة على يده وهو ثبوت ما ليس بمعتاد او نفي ما هو معتاد ومطابقة الدعوى اقول
طريق معرفة صدق النبي في دعوى نبوته ظهور المعجزة على يده وظهور المعجزة عبارة عن ثبوت
امر غير معتاد او نفي امر معتاد وانما ذكر احد الامرين لان المعجز كما يكون اثباتا لغير المعتاد
قد يكون نفيا عن المعتاد واحترز به عن مدعي النبوة الذي لم يات بغير المعتاد ولم يمنع المعتاد
فانه لا يكون صادقا في دعواه وقوله مع مطابقة الدعوى اي الاتيان بغير المعتاد او منع
المعتاد يكون مطابقا لدعواه لئلا يتحدى الكاذب بمعجز من مضى حجة لنفسه وليتميز عن الار

والكرامات

والكرامات فانهما لا يكونان مطابقين للدعوى ضرورة عدم الدعوى والارهاص احداث
امر خارق للعادة دال على بعثة نبي قبل اي يكون ذلك الاحداث قبل بعثة النبي وقوله
مع خرق العادة زيادة يغني عنه قوله ثبوت ما ليس بمعتاد او نفي ما هو معتاد فان كل
واحد منهما يكون خرقا للعادة والاولى ان يقال المعجز امر خارق للعادة مقرونا بالتحدي مع عدم
المعارضة فالامر الخارق للعادة يشمل الاتيان بغير المعتاد ونفي المعتاد وبه يتميز المدعي عن
غيره وانما قلنا مقرون بالتحدي لئلا يتخذ الكاذب معجز من مضى حجة لنفسه وليتميز عن
الارهاص والكرامات وانما قلنا مع عدم المعارضة ليتميز عن السحر والشعبذة والتحدي لغة
المماراة والمنازعة وانما كان ظهور المعجز طريقا لمعرفة صدقه لانا نعلم بالضرورة انه اذا قام
انسان ذو اخلاق مرضية عند الخواص والعوام وادعى انه مبعوث من عند الله وقال
الدليل على صدق قولي ان الله تعالى يظهر على يدي امرا خارقا للعادة وظهر وقال وان
لم تصدقني فلياتوا بمثل ما ظهر على يدي وعجز من عداه عن ذلك حصل للعقل يقين تام
بانه صادق في دعواه قال قصة مريم وغيرها تعطي جواز ظهورها على الصالحين
ولا يلزم خروجه عن الاعجاز ولا التنفير ولا عدم التمييز ولا ابطال دلالته ولا العمومية
اقول اراد ان يشير الى جواز ظهور الكرامات ذهب بعض المعتزلة الى المنع من
ظهور الكرامات على الصالحين والحق جوازه وهو المختار عند المصنف واحتج عليه بقصة
مريم فانها تستند ظهور الكرامات عليها وقوله ولا يلزم اشارة الى اجوبة استدلالات المانعين
من الجواز تقرير الاستدلال الاول انه لو جاز ظهور الكرامات على غير الانبيا لجاز ظهورها
عليهم بالطريق الاولى فيكثر وبكثرتها يخرج عن كونها معجزة ضرورة كون كثرتها مانعة
عن ان يكون خارقة للعادة تقرير الجواب انا لا نسلم خروجها عن حيز الاعجاز فان ظهورها على
الانبيا والاوليا لا يقتضي ان يكثر بحيث يكون عادة تقرير الاستدلال الثاني انه لو جاز ظهور
الكرامات على غير الانبيا لزم التنفير عن الانبيا والتالي باطل اما الملازمة فلان المستدعي

لوجوب طاعة الانبياء بظهور المعجز عليهم فاذا شاركهم من لا يجب طاعته في جواز
ظهور المعجز عليه كان موقعه مؤدي الى عدم طاعتهم والنفرة عنها تقرير الجواب انا
لا نم انه لو شاركهم من لا يجب طاعته في ذلك لكان موقعه فانه كما لا يوجب مشاركة في
آخر في ذلك الاهانة كذلك لا يوجب مشاركة الصالحين في ذلك الاهانة تقرير الاستدلال
الثالث ان تميز الانبياء عن غيرهم انما هو بسبب ظهور المعجز عليهم اذ الامة شاركهم
في الانسانية ولوازمها فلولا ظهور المعجز عليهم لما تميزوا عن غيرهم فاذا ظهر المعجز على
غيرهم لزم عدم التمييز تقرير الجواب ان امتياز النبي يحصل باقتران دعوى النبوة بالظهور
دون غيره وايضا لا نم انهم لو شاركوا غيرهم في ظهور المعجز لشاركوا في جميع الامور حتى
يلزم عدم الامتياز تقرير الاستدلال الرابع انه لو جاز ظهور المعجز على غير النبي لبطلت
دلالتها على صدق النبي والتالي ظاهر الفساد اما الملازمة فلان ظهور المعجز على غيره
ينافي اختصاصه بها فلا يظهر الفرق بين مدعي النبوة وغيره بالمعجز تقرير الجواب ان
اقتران المعجز بالدعوى مختص بالنبي دون غيره فاذا ظهر المعجز على شخص مقرونا بالدعوى
علمنا صدقه وان لم يقترن بالدعوى لم نحكم بنبوته فان المعجز لا يدل على النبوة ابتداء
بل يدل على صدق الدعوى تقرير الاستدلال الخامس انه لو جاز ظهور المعجز على صادق
غير نبي لجاز ظهورها على كل صادق فيلزم عمومية ظهور المعجز تقرير الجواب انا لا نسلم
انه اذا جاز ظهورها على صادق غير النبي جاز ظهورها على كل صادق غيره فانه يجوز
ان يكون جواز الظهور مخصوصا ببعض الصادقين من عباده الصالحين قال
ومعجزاته قبل النبوة تعطي الارهاص اقول اختلفوا في ظهور المعجز على سبيل
الارهاص فمن منع ظهور الكرامات منع من ذلك الا طائفة منهم واما الذين جوزوا الكرامات
على غيرهم جوزوا ظهور المعجز على سبيل الارهاص واختاره المصنف لظهور المعجزات
على الرسول عليه السلام قبل نبوته مثل انكسار ايوان كسرى وانطفاء نار فارس وقصة

اصحاب

اصحاب الفيل وتسليم الاحجار عليه قال وقصة مسيلمة وفرعون وابراهيم
تعطي جواز اظهار المعجزة على العكس اقول اختلفوا في انه هل يجوز ظهور المعجزة
على يد الكاذبين على العكس من دعواهم اظهارا لكذبهم فالذين منعوا ظهور الكرامات على
غير الانبياء منعوا من ذلك والذين جوزوا ظهور الكرامات على غير الانبياء جوزوا ذلك
واختاره المصنف واحتج عليه بالوقوع فان الوقوع دليل الجواز ومما وقع ما نقل عن مسيلمة
الكذاب انه لما ادعى النبوة قيل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دعا لاعور فارتد
بصيرا فدعا مسيلمة لاعور فذهبت عينه الصحيحة ولما نقل ان فرعون لما ضرب
موسى عليه السلام لبني اسرائيل طريقا في البحر يبسا قال فرعون انا نمشي على هذا الطريق ايضا
فاتبعهم بجنوده فغشيهم الموج فاغرقوا جميعا وكما نقل ان ابراهيم عليه السلام لما
جعل عليه النار بردا وسلاما قال عمه انا اجعل النار على نفسي بردا وسلاما فاخذته نار
فاحترقت لحيته قال ودليل الوجوب يعطي العمومية ولا يجب شرعية اقول
اختلفوا في انه هل يجب البعثة في كل وقت بحيث لا يجوز خلو زمان عن بعثة نبي فقالت الاشاعرة
لا يجب البعثة في كل زمان بناء على نفي الحسن والقبح العقليين وقالت الامامية تجب
البعثة في كل زمان واختاره المصنف واحتج عليه بان الدليل الدال على وجوب البعثة
يعطي عمومية الوجوب في كل وقت لان الحث على الطاعة والنهي عن القبائح لا يحصل
الا بالبعثة فيكون لطفا فيكون واجبة في جميع الاوقات واختلفوا في انه هل يجب الشريعة
للنبي المبعوث فذهب ابو علي واتباعه الى انه يجوز بعثة النبي لتأكيد ما في العقول ولا
يجب ان يكون له شريعة وذهب ابو هاشم واصحابه الى انه لا يجوز ان يبعث النبي الا بشريعة
لان العقل كاف في العلم بالعقليات فلو لم يكن للنبي شريعة يلزم ان يكون بعثته عبثا اجاب
المصنف بانه يجوز ان يكون البعثة قد اشتملت على نوع من المصلحة بان يكون العلم بنبوته
ودعوته اياهم الى ما في العقول مصلحة لهم فلا يكون البعثة عبثا قال وظهور

معجزة القرآن وغيره مع اقتران دعوة نبينا محمد عليه السلام يدل على نبوته والتحدي
مع الامتناع وتوفر الدواعي يدل على الاعجاز والمنقول بمعناه متواتر امن المعجزات بعضه

اقول لما فرغ من البحث في النبوة شرع في اثبات نبوة نبينا محمد عليه السلام فنقول
محمد رسول الله خلافا لليهود والنصارى والمجوس وبعض الدهرية والوجه فيه انه عليه
السلام ادعى النبوة واقترن به ظهور المعجزة وكل من كان كذلك كان نبيا وانما قلنا انه
ادعى النبوة للتواتر وانما قلنا انه اقترن بادعائه النبوة ظهور المعجزة لانه اقترن بادعائه
ظهور معجزة القرآن وغيره اما انه اتى بالقرآن فبالتواتر اما انه معجز فلانه تحدى به فصحاء
العرب وبلغائهم لقوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة
من مثله وقوله تعالى فاتوا بعشر سور مثله وامتنعوا عن معارضته مع توفر دواعيهم
على معارضته لاظهار فصاحتهم وبلاغتهم والزاما له عليه السلام وامتناعهم مع توفر
الدواعي يدل على الاعجاز واما انه اتى بغير القرآن من المعجزات فلانه نقل عنه معجزات كثيرة
كنبوع الماء من بين اصابعه واشباع الخلق الكثير من الطعام اليسير ومكالمات الحيوانات
العجم وكل واحد من هذه وان لم يتواتر بخصوصه لكن القدر المشترك بينها يكون متواترا
فيكون المنقول بمعناه متواترا فيكون اعجاز القرآن معتضدا بالمنقول بمعناه متواترا

قال واعجاز القرآن قيل لفصاحته وقيل لاسلوبه وفصاحته وقيل للصرفة
والكل محتمل اقول اختلفوا في اعجاز القرآن فذهبت طائفة الى انه معجز في فصاحته
فانه بلغ في الفصاحة الى حد عجز البلغاء والفصحاء عن ان يركبوا كلاما يبلغ فصاحته
الى حد فصاحة القرآن وقيل انه معجز في اسلوبه وفصاحته معا فانه اسلوب خاص
فصيح عجز الفصحاء والبلغاء عن مثل هذا الاسلوب على وجه يكون فصيحا وقيل انه معجز لصرف
عقول الفصحاء القادرين على المعارضة عن ايراد المعارضة وكل ذلك محتمل قال
والنسخ تابع للمصالح وقد وقع حيث حرم على نوح بعض ما احل لمن تقدم واوجب الختان بعد التاخر

وحرم

وحرم الجمع بين الاختين وغير ذلك من الاحكام اقول اراد ان يشير الى رد قول
اليهود حيث قالوا شريعة موسى مؤبدة لان النسخ باطل لان المنسوخ ان كان متضمنا
لمفسدة كان الامر به قبيحا وان لم يكن متضمنا للمفسدة كان رفعه قبيحا فثبت ان النسخ
باطل واذا بطل النسخ يلزم ان يكون شريعة موسى عليه السلام مؤبدة تقرير الرد مبنا على
قول المعتزلة ان الاحكام تابعة للمصالح فان الاحكام اذا كانت تابعة للمصالح والمصالح
تختلف باختلاف الاشخاص والاوقات فان الحكم يجوز ان يكون فيه مصلحة بالنسبة الى
شخص ووقت دون شخص آخر وسائر الاوقات وقد اكد جواز النسخ بوقوعه عند اليهود
فانه جاء في التورية ان الله تعالى حرم على نوح بعض ما احل لقوم قبله فانه جاء في التورية
ان الله تعالى قال لآدم وحوا قد احل لكما كل ما دب على وجه الارض وقد حرم على نوح
عليه السلام بعض الحيوان وانه قد اوجب الختان على الفور على الانبياء المتاخرين عن نوح
مع انه قد اباح تاخيره على نوح وانه اباح الجمع بين الاختين على نوح وحرمه على موسى
وغير ذلك من الاحكام التي كانت محققة قبل موسى عليه السلام من زعم انه يكون ممكنا وصفته
من المعاصي ومن الاولين من زعم انه المختص في بدنه او نفسه بخاصية تقتضي امتناع اقدامه
على المعاصي واختار المصنف المذهب الاول واحتج بان العصمة لا تنافي القدرة على المعصية
بل المعصوم لا بد وان يكون قادرا على المعصية والا لما استحق الثواب على الاجتناب عن المعاصي
ولما كان مكلفا قال ويقبح تقديم المفضول ولا ترجيح في المساوي اقول اختلفوا
في ان الامام هل يجب ان يكون افضل من رعيته ام لا فذهب اكثر اهل السنة الى انه لا يجب
ان يكون افضل وذهبت الامامية الى انه يجب واختار المصنف واحتج عليه بانه لو لم يكن
الامام افضل من رعيته لانه اما ان يكون مساويا او مفضولا وتقديم المفضول على الفاضل
قبيح عقلا يدل عليه قوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى
فما لكم كيف تحكمون والمساوي لا ترجيح له فيستحيل تقدمه على غيره بالامامة ولقائل ان يقول

فان

مع احتياء الناسخ جيد كتب ... اخر الصفحة البيضاء من الورقة الخامسة الى حينه

اذا كان المفضول موصوفا بصفات تصلح نسبتها لان تقوم بامر الامامة لا يقبح نقل
لا عقلا ولا شرعا وايضا الامامة منصب من مناصب الشرع كالامامة في الصلوة ممتنعة
مع وجود الفاضل والتالي باطل بالاجماع بيان الملازمة ان الامتناع لقبح تقدم الادنى
على الاعلى والنفرة المانعة من المتابعة ويلزم من ذلك امتناع تقدم المفضول على الفاضل
في الصلوة وايضا لو لم يوجد من اهل الامامة الا شخصان احدهما افقه والاخر اعرف بالسياسة
وامور الامامة فاما ان يجعل كل واحد منهما اماما او يجعل احدهما دون الاخر او لا هذا ولا
ذاك والاول محال بالاتفاق والثالث ايضا باطل لامتناع خلو الزمان عن الامام فلم يبق الا
القسم الثاني وانما يلزم قبح تقديم المفضول بالنسبة الى ما اختص به الاخر قال العصمة
تقتضي النص وسيرته عليه السلام اقول اتفق المسلمون على ان نصب الامام لا
يخرج عن التنصيص واختيار الامة والدعوة الى الله تعالى ممن هو من اهل الامامة مع اتفاقهم
على انه لو وجد التنصيص من الرسول عليه السلام على شخص او من الامام يتعين المنصوص
عليه اماما ثم اختلفوا فذهبت الامامية واكثر طوائف الشيعة الى انه لا طريق غير
التنصيص من الرسول عليه السلام او الامام واختاره المصنف وذهبت الاشاعرة
والمعتزلة وجميع اهل السنة والجماعة الى ان اختيار الامة ايضا طريق في اثبات الامامة
وذهبت الجارودية الى ان الامامة في ولد الحسن والحسين شورى فمن خرج منهم داعيا
الى الله تعالى وكان عالما فاضلا فهو امام وقد اتفق اهل السنة والاشاعرة والمعتزلة
والامامية الى بطلان هذا الطريق غير الجبائي واحتج المصنف على ما اختاره بان العصمة
تقتضي النص على الامام بيان ذلك ان الامام يجب ان يكون معصوما والعصمة من الامور
الخفية التي لا يعلمها الا الله تعالى فيجب ان يكون نصبه من عند الله تعالى اذ هو عالم بالخفايا
والسرائر دون غيره وبانه علم من سيرة النبي عليه السلام للامة كالوالد بالنسبة الى اولاده
والى هذا اشار بقوله انما انا لكم مثل الوالد لولده وارشادهم الى اشياء جزئية مثل الامور المتعلقة

بعضا

الحاجة وانه عليه السلام اذا سافر يوما او يومين استخلف فيها من يقوم بامر المسلمين
ومن هذه سيرته عليه السلام كيف يهمل امته ولا يرشدهم الى من يتولى امرهم الذي
هو اجل الاشياء وانفعها واعمها فائدة واسناها فلا بد من سيرته التنصيص على من يتولى
امرهم بعده وللقائل ان يقول على الاول لا نم ان الامام يجب ان يكون معصوما ولئن سلم وجوب
كونه معصوما فيجب كونه معصوما ظاهرا او في نفس الامر والثاني ممنوع والاول مسلم ولئن سلم
انه يجب كونه معصوما في نفس الامر لكن لا نم ان معرفته يتوقف على التنصيص وعلى الثاني
ان اشفاق النبي عليه السلام مسلم ولكن لا نم انه يقتضي ان يكون له نص على الامامة وانما يلزم ذلك
ان لو لم يكن عدم التنصيص اشفاقا عليهم لجواز ان يكون المصلحة في عدم التنصيص وايضا المواظبة
على الاستخلاف حال حيوته لا يقتضي وجوب الاستخلاف والتنصيص عليه وعلى تقدير
الوجوب في حيوته لا يقتضي الوجوب بالنسبة الى ما بعد موته لجواز ان يكون مكلفا باحد الامرين
دون الاخر والذي يدل على ان القول بوجوب التنصيص باطل لانه لو نص النبي عليه السلام
على احد فلا يخلو اما ان يكون التنصيص بمشهد جماعة يتصور عليهم التواطؤ على الخطاء او لا
والاول باطل بالاتفاق والثاني ايضا باطل لان العادة تقضي باستحالة تواطؤهم على عدم
نقله فيستحيل عدم نقلهم لكن لم ينقلوه والا لكان شائعا ذائعا ولو كان كذلك لما وقع
اختلاف بعد رسول الله عليه السلام وقد اختلفوا فقال الانصار منا امير ومنكم امير
ولو كان ثمه من هو منصوص عليه من جهة النبي مع اشتهاره لكانت العادة تحيل ان لا ينكر
احد من الصحابة هذا الاختلاف وان لا يقول هذا الاختلاف لم وقع وفلان منصوص وايضا
قول علي كرم الله وجهه اترككم كما ترككم رسول الله فان يعلم فيكم خيرا جمعكم على خيركم كما
جمعنا على خيرنا ابي بكر يدل على عدم التنصيص من النبي عليه السلام وايضا لما مرض رسول
الله قال العباس لعلي رضي الله عنهما انا اعرف الموت في وجوه بني عبد المطلب وقد عرفت
الموت في وجه رسول الله فادخل بنا لنسئله عن هذا الامر فان كان لنا سه وان كان

لعين ناص النبي عليه السلام الناس بما يدل على عدم النص لانه لو نص على احد وكان علي
والعباس رضي الله عنهما اعرف به من غيرهما قال وهما مختصان بعلي وللنص
الجلي في قوله سلموا عليه بامرة المومنين وانت الخليفة من بعدي ولقوله تعالى انما وليكم
الله ورسوله ولما اجتمعت الاوصاف في علي ولحديث الغدير المتواتر ولحديث المنزلة المتواتر
ولاستخلافه على المدينة فيعم الاجماع ولقوله عليه السلام انت اخي ووصيي وخليفتي
من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال ولانه افضل وامامة المفضول قبيحة عقلا ولظهور
المعجزة على يده كقلع باب خيبر ومخاطبة الثعبان ورفع الصخرة العظيمة عن القليب ومحاربة
الجن ورد الشمس وغير ذلك وادعى الامامة فيكون صادقا وسبق كفر غيره فلا يصلح للامامة
فتعين هو ولقوله تعالى وكونوا مع الصادقين ولقوله واولي الامر منكم اقول اختلفوا
في ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ابو بكر او علي فذهب جميع اهل السنة
والاشاعرة واكثر المعتزلة الى انه ابو بكر وذهبت الامامية الى انه علي رضي الله عنهما واختاره
المصنف واحتج عليه بوجوه الاول ان الامامة متوقفة على العصمة والنص وهما مختصان
بعلي اما انها متوقفة عليهما فلما بينا واما انهما مختصان بعلي فلان عليا افضل الصحابة لما
مر والافضل يجب ان يكون اماما لما بينا في ان امامة المفضول قبيحة واذا كان اماما يجب ان
يكون معصوما وان يكون منصوصا عليه لان الامامة مشروطة بالعصمة والنص ويتحقق دون النصوص
الجلية الصادرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في مواضع قد نقلها الامامية وغيرهم منها
انه عليه السلام قال لاصحابه سلموا على علي بامرة المومنين وقال فيه انه سيد المرسلين
وامام المتقين وقائد الغر المحجلين ومنها انه لما آخى بين الصحابة قال علي اخيت بين الصحابة
دوني فقال عليه السلام الم ترض ان تكون اخي وخليفتي من بعدي واخي حسنه وحسينه ومنها
انه عليه السلام قال في علي رضي الله عنه هذا ولي كل مومن ومومنة الثاني قوله تعالى
انما وليكم الله ورسوله وجه الاحتجاج ان لفظ الولي قد يراد به الاولى والاحق بالتصرف

[هامش: بامرة] [هامش: بامير] [هامش: المسلمين ظ]

يدل على ذلك النقل اللغوي والنص والعرف الاستعمالي اما النقل اللغوي فقول المبرد
الولي هو الاولى بالتصرف واما النص فلقوله عليه السلام ايما امراة نكحت بغير اذن وليها
فنكاحها باطل فانه اراد به الاولى بالتصرف واما العرف الاستعمالي فانه يقال لاخ المراة
وابنها انه وليها اي اولى بالتصرف فيها وقد يراد بالولي المحب والناصر ومنه قوله تعالى
والمومنون والمومنات بعضهم اولياء بعض اي بعضهم محب بعض وناصره ولم يعهد في
اللغة للولي معنى غير هذين اذا ثبت ان الولي اما ان يراد به الاولى بالتصرف او الناصر ولفظ
الولي في الاية يتعذر حمله على الناصر لان الولاية بمعنى النصرة عامة في كل المومنين بدليل قوله
تعالى والمومنون والمومنات بعضهم اولياء بعض والولاية في الاية ليست عامة لكل المومنين
لان لفظة انما في الاية تفيد الحصر في المومنين الموصوفين بالصفات المذكورة فيكون الولاية
المذكورة في الاية خاصة ببعض المومنين فيكون المراد به الاولى بالتصرف والذي هو الاولى
بالتصرف من جميع الامة هو الامام فاذن الاية ناصة على امامة المومنين الموصوفين فيتعين
ان يكون عليا لان ائمة التفسير اتفقوا على ان المراد بقوله تعالى والذين امنوا الذين يقيمون
الصلوة هو علي فالاية نص على امامته الوجه الثالث حديث الغدير المتواتر فانه عليه السلام
قال في غدير خم وقد رجع عن حجة الوداع معاشر المسلمين الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى
قال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل
من خذله وجه الاحتجاج به ان لفظ المولى قد يراد به الاولى وقد يراد به الناصر والمعين
وقد يراد المعتق والجار وابن العم اما ارادة الاولى فيدل عليه الكتاب والسنة اما الكتاب
فقوله تعالى ولكل جعلنا موالي فقال المفسرون اراد به من كان اولى واحق بالميراث وقوله
تعالى مأواكم النار هي مولاكم اي اولى بكم على ما قاله المفسرون واما السنة فقوله عليه
السلام في بعض الروايات ايما امراة نكحت بغير اذن مولاها فنكاحها باطل اراد بالمولى
المالك لامرها والاولى بالتصرف فيها اما ارادة الناصر والمعين فيدل عليه الكتاب والسنة

اما الكتاب فقوله تعالى ذلك بان الله مولى الذين امنوا وان الكافرين لا مولى لهم اراد
به الناصر واما الشعر فقول الاخطل فاصبحت مولاها من الناس كلهم ومعناه فاصبحت
ناصرها والذاب عنها واما ارادة المعتق والمعتق فظاهر ويدل عليه استعمال الفقهاء واما ارادة
الجار فيدل عليها قول شعر الكلابي لما نزل جار الكليب بن يربوع فاحسن جواره والجزا بكفه
كليب بن يربوع وزادهم خيراتهم خلطونا بالنفوس والجموا الى نصر مولاهم مسومة جردا
اراد به جاره واما ارادة ابن العم فيدل عليها قوله تعالى حكاية عن زكريا واني خفت الموالي
من ورائي ومنه قول العباس بن فضل بن عتبة في بني امية مهلا بني عمنا مهلا موالينا
لا تنبشوا بيننا ما كان مدفونا اراد بقوله موالينا بني عمنا اذا عرفت هذا فنقول لفظ المولى
اما ان يكون ظاهرا في الاولى او لا فان كان الاول وجب الحمل عليه دون غيره عملا بالظاهر
وان كان الثاني فوجب الحمل عليه لوجهين الاول ان اللفظ المتحد اذا اطلق وله محامل
واقترن به ما يعين احدها يجب الحمل عليه نظرا الى الترجيح الحاصل بسبب اقترانها
بعينه واول الحديث قرينة تصلح لان يفسر لفظ المولى بالاولى وهو قوله اولى بكم الثاني
انه يتعذر حمل لفظ المولى في الحديث على ما سوى الاولى فتعين حمله عليه لان الاصل في
اللفظ الاعمال لا الاهمال واما انه يتعذر حمله على ما سواه فانه يمتنع حمله على الناصر لان ذلك
معلوم من قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض ويمتنع حمله على المعتق
والمعتق والجار وابن العم لكونه كذبا واذا ثبت ان لفظ المولى بمعنى الاولى فنقول اتفق المفسرون
على ان معنى قوله عليه السلام الست اولى بكم من انفسكم الست مدبركم والمتصرف في
اموركم وان نفاذ حكمه فيهم اولى من نفاذ حكمهم في انفسهم ولان ذلك هو المتبادر من اطلاق
لفظ الاولى في قولهم ولد الميت اولى بالميراث من غيره والسلطان اولى باقامة الحدود من الرعية
والزوج اولى بامرأته والمولى اولى بعبده واذا ثبت ان معنى المولى الاولى بالتصرف فحاصل الحديث
يرجع الى ان قوله من كنت مولاه فعلي مولاه من كنت اولى بالتصرف فيه فعلي اولى بالتصرف فيه

جزى الله خيرا

الى مغفرة الله تعالى

خ الاولى

وذلك

منه بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي

وذلك يدل على امامته فانه لا معنى للامام الا هذا الوجه الرابع حديث المنزلة المتواتر وجه الاحتجاج به انه عليه السلام
قال لعلي حين خرج الى غزوة تبوك انت مني بمنزلة هرون من موسى وذلك يدل على جميع المنازل الثابتة لهرون بالنسبة
الى موسى ثابتة لعلي بالنسبة الى النبي عليه السلام ولفظ المنزلة وان لم يكن صيغة عموم الا ان المراد بها التعميم بيانه ان
قوله بمنزلة اسم جنس صالح لكل واحد واحد من احاد المنازل الخاصة وصالح للكل وبهذا يصح ان يقال فلان له منزلة
من فلان ومنزلته عنده انه قرابة له وانه محبه له وانه تابع له في جميع اموره وعند هذا فلو حملناه على بعض المنازل دون
البعض فاما ان يكون معينا او مبهما الاول ممتنع ضرورة دلالة اللفظ على التعيين والثاني ايضا ممتنع لما فيه من الاجمال
وعدم الافادة فلم يبق غير الحمل على الجميع ويدل عليه قوله الا انه لا نبي بعدي استثنى هذه المنزلة دون باقي المنازل
ولو لم يكن اللفظ محمولا على كل المنازل لما حسن الاستثناء واذا ثبت التعميم فذلك يدل على ثبوت الامامة لعلي
لان من جملة منازل هرون من موسى انه كان خليفة له على قومه في حال حيوته لقوله اخلفني في قومي والخلافة لا معنى
لها الا القيام مقام المستخلف فيما كان له من التصرفات واذا كان خليفة له حال حيوته وجب ان يكون خليفة له بعد
موته بتقدير بقائه والا كان عزله موجبا للتنقيص والنفرة عنه وذلك غير جائز على الانبياء واذا كان ذلك ثابتا
لهرون وجب ان يثبت مثله لعلي الوجه الخامس انه عليه السلام استخلفه على المدينة ولم يعزله عنها فوجب ان يبقى
بعد موته عليها ويلزم من ذلك الخلافة في جميع الامور ضرورة ان لا قائل بالفصل الوجه السادس قوله عليه
السلام لعلي انت وصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال وهذا نص صريح دال على خلافته بعده الوجه
السابع ان عليا رضي الله عنه افضل من غيره لما سياتي وامامة المفضول قبيحة عقلا لما بينا الوجه الثامن ان عليا
كرم الله وجهه قد ظهر على يده معجزات كثيرة وادعى ان الامامة له دون غيره فيكون صادقا وانما قلنا انه قد ظهر على يده
معجزات كثيرة فلما تواتر عنه من قلعه باب خيبر وقد عجز عن رده سبعون رجلا من اقوياء الناس ومن مخاطبة
الثعبان فسئل عنه فقال له انه قد اشكل عليه مسئلة فاجبته عنه ومن رفع الصخرة العظيمة عن القليب فانه روي
انه عليه السلام لما توجه الى صفين مع اتباعه اصابهم عطش عظيم فوجدوا صخرة عظيمة عجزوا عن نقلها فدفعها
عن مكانه فظهر قليب فيه ماء فشربوا ثم اعادها ومن محاربة الجن ومن رد الشمس وغير ذلك من الوقائع التي نقلت عنه
الوجه التاسع ان غير علي رضي الله عنه لا يصلح للامامة فتعين ان يكون الامام عليا وانما قلنا غير علي لا يصلح للامامة

بعد حملناه

عدم

لان غيره ظالم لسبق كفره على ظهور النبي عليه السلام والكافر هو الظالم لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون
والكافر لا يصلح للامامة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين اي الامامة يدل على ذلك قوله تعالى حكاية عن ابرهيم
ومن ذريتي الوجه العاشر قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله وكونوا مع الصادقين امر بان يكون مع الصادقين
وانما يتصور الامر بذلك ان لو علم الصادق وانما يعلم كون الشخص صادقا ان لو كان معصوما فالامر انما هو
بمتابعة المعصوم وغير علي رضي الله عنه من الصحابة غير معصوم بالاتفاق فيكون المامور بمتابعته انما هو علي الوجه
الحادي عشر قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم امر بمتابعة اولي الامر وانما يامر بمتابعة من
لا يامر بالمعصية لقوله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء فالامر بمتابعة اولي الامر الذين لا يامرون بالمعصية اصلا وذلك
انما يكون في حق من ثبت عصمته وغير علي رضي الله عنه من الصحابة غير معصوم بالاتفاق فتعين ان يكون علي كرم
الله وجهه معصوما ضرورة موافقة الامر لطاعته والجواب عن الاول لا نم ان الامامة تتوقف
على النص والعصمة وعلى تقدير توقفها عليهما لا نم اختصاص علي رضي الله عنه بهما ولا نم انه افضل الصحابة ولا نم
ان امامة المفضول مع وجود الافضل صحيحة وعن الثاني ان مثل هذه الاخبار التي هي من باب الاحاد لا يمكن الاحتجاج
به في مثل هذا الباب كيف وان قوله سلموا على علي بامرة المومنين لتامره عليه السلام في امر خيبر وقوله انت اخي
ووصيي وخليفتي من بعدي يحتمل كون المراد به الوصية والخلافة على المدينة ويحتمل ذلك في قضاء دينه وانجاز
موعده ومع تطرق هذه الاحتمالات فلا قطع وعن الثالث لا نم ان المراد بالولي هو الاولى بالتصرف ولم لا يجوز ان يكون
المراد به الناصر قوله ان الولاية بمعنى النصرة عامة والولاية في الاية خاصة قلنا الولاء بمعنى النصرة انما تكون عامة
اذا اضيف الى جمع غير مخصوصين بصفات معينة كما في قوله تعالى والمومنون والمومنات بعضهم اولياء بعض
واما اذا اضيف الى جمع مخصوصين بصفات خاصة كما في الاية المحتج بها فلا وعلى هذا فلا نمنع ان يكون الولاية
اذ التكليف بغير المعلوم محال والمفاسد المعلومة لنا منتفية عن نصب الامام فيكون اللطف حاصلا [illegible]
المفاسد فيكون واجبا على الله تعالى ولقائل ان يقول لا نم ان جميع المفاسد معلوم لنا قوله لان الاجتناب عنها واجب
علينا قلنا انما يجب الاجتناب عن المفاسد التي عرفناها اما المفاسد التي لا نعرفها فلا يجب علينا الاجتناب عنها
قوله وانحصار اللطف فيه معلوم ايضا اشارة الى جواب دخل مقدر تقريره ان الامام انما يجب نصبه اذا انحصر اللطف

فيه وهو ممنوع فانه يجوز ان يكون هناك لطف اخر يقوم مقام نصب الامام فلا يتعين نصب الامام لتحقق اللطف
تقرير الجواب ان انحصار اللطف على الوجه ذكرناه في نصب الامام معلوم للعقلاء قوله ووجوده لطف وتصرفه
لطف اخر وعدمه منا ايضا اشارة الى جواب دخل مقدر تقريره ان الامام انما يكون لطفا اذا كان متصرفا بالامر والنهي
وانتم لا تقولون به تقرير الجواب ان وجود الامام في نفسه لطف لانه يحفظ الشرائع ويحرسها عن الزيادة والنقصان
وتصرفه لطف اخر وعدم اللطف الكامل منا لا من الله تعالى ولا من الامام فان اللطف انما يتم بمساعدته والنصرة له
وقبول اوامره وامتثال قوله واذا لم تتحقق هذه كان عدم اللطف الكامل منا قال وامتناع التسلسل
يوجب عصمته ولانه حافظ للشرع ولوجوب الانكار لو اقدم على المعصية فيضاد امر الطاعة ويفوت الغرض من نصبه
ولانحطاط درجته عن اقل العوام اقول اختلفوا في وجوب عصمة الامام فذهبت الامامية والاسماعيلية
الى وجوبه والباقون بخلافه واختار المصنف الاول واحتج عليه بوجوه الاول انه لو لم يجب عصمة الامام لزم
التسلسل والتالي باطل بيان الملازمة ان المقتضي لوجوب نصب الامام جواز الخطاء على الناس فلو كان هذا
المقتضي ثابتا في حق الامام وجب ان يكون له امام اخر فاما ان ينتهي الى امام لا يجوز الخطاء عليه وهو المطلوب او
يتسلسل والثاني ان الامام حافظ للشرع وكل من كان حافظا للشرع وجب ان يكون معصوما اما الصغرى فلان الشرع
لا بد له من حافظ وحافظه لا يكون كتابا ولا سنة لان الكتاب والسنة غير مشتمل على جميع الاحكام التفصيلية ولا الاجماع
لان كل واحد من اهل الاجماع يجوز عليه الخطاء على تقدير ان لا يكون المعصوم منهم فجميعهم يجوز عليه الخطاء ولا القياس
لبطلان القول به وعلى تقدير التسليم فليس بحافظ للشرع ولا البراءة الاصلية لانه لو وجب المصير اليها لما وجب
بعثة الانبياء فلم يبق الا الامام ولو جاز عليه الخطاء لم يبق فرق ولقائل ان يقول لا نم انه اذا جاز الخطاء على كل واحد
من اهل الاجماع كذلك اذ يجوز ان يكون اجتماعهم وتوافقهم سببا لعدم جواز الخطاء عليهم يدل على ذلك قوله عليه السلام
رفع عن امتي الخطاء والنسيان وقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة وايضا لا يجوز ان يكون الحافظ مجموع
الكتاب والسنة والاجماع والقياس والبراءة الاصلية الثالث انه لو وقع منه الخطاء لوجب الانكار وذلك ينافي
امر الطاعة والتالي متعين لقوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم الرابع لو وقع منه المعصية
لزم نقض الغرض من نصب الامام والتالي ظاهر الفساد بيان الملازمة ان الغرض من نصبه امتثال اوامره والانزجار

عما نهاه واتباعه فيما يفعله فلو وقع منه المعصية لم يخش من ذلك وذلك مناقض للغرض بنصبه الخامس
لو وقع منه المعصية لزم ان يكون اقل درجة من العوام لان عقله اشد ومعرفته بالله تعالى وعقابه وثوابه
اكثر فلو وقع المعصية كان اقل حالا من العوام وذلك باطل وفي هذه الوجوه نظر لا يخفى على من له ادنى فطنة قال
ولا ينافي العصمة القدرة اقول القائلون بالعصمة اختلفوا في ان المعصوم هل يمكن من فعل المعصية
ام لا فمنهم من زعم ان المعصوم هو الذي لا يمكنه الاتيان بالمعصية المحصورة في الله ورسوله والمؤمنين المخصوصين
بالصفات المذكورة في الاية بمعنى النصرة وهي الولاية دون الولاية العامة من غير منافاة بين الاثنين المذكورين
ولئن سلمنا دلالة ما ذكره على ان الولاية في الاية بمعنى التصرف لكن يمتنع حمل لفظ المؤمنين على علي رضي الله عنه لما فيه
من حمل لفظ الجمع على الوحدان وهو مخالف للاصل والحقيقة قوله ان ائمة المفسرين اتفقوا على ان المراد بالمؤمنين
المذكورين في الاية علي رضي الله عنه قلنا لا نم اتفاقهم فان الثعلبي حكى في تفسيره عن ابي جعفر انه قال المؤمنون
المذكورون في الاية اصحاب النبي عليه السلام وهو الاظهر لما فيه من موافقة ظاهر الجمع ولئن سلم ان المراد به علي رضي
الله عنه لكن يمتنع جعله بذلك اماما وخليفة عن الرسول والا لزم اما تخصيص الاية بما بعد موت النبي وهو خلاف
ظاهر الاية واما اثبات الولاية له بمعنى التصرف في الاية في زمن النبي عليه السلام وهو خلاف الاجماع وعن الرابع ان
هذا الحديث من باب الاحاد فلا يكون حجة في هذا الباب قوله ان الامة مجمعة على صحة هذا الحديث قلنا لا نم ان الامة اجمعت
على صحته فانه قد طعن فيه ابن ابي داود وحاتم الرازي وغيرهما من ائمة الحديث ولئن سلم اجماع الامة على صحته لكن
لا نم انه من جهة القطع بل من جهة الظن وان سلم انه مقطوع بصحته لكن لا نم صحة الزيادة فيه وهي قوله عليه السلام
الست اولى بكم من انفسكم ولا يمكن دعوى اجماع الامة عليها فان اكثر المحدثين لم يتفقوا عليها وان سلمنا اجماع
الامة على صحة الزيادة في الاصل ولكن لا نم صحة الاحتجاج به على امامة علي رضي الله عنه قوله لفظ المولى يحتمل الاولى
قلنا لا نم ذلك فان اولى بمعنى افعل والمولى بمعنى مفعل ولم يرد احدهما بمعنى الاخر اذ لو ورد احدهما بمعنى الاخر
يصح ان يقترن بكل منهما ما يقترن بالاخر وذلك باطل اذ يقال فلان مولى من فلان كما يقال اولى من فلان وفلان اولى فلان
كما يقال مولى فلان لكن ليس كذلك ولئن سلم انه يجوز ان يرد كل منهما بمعنى الاخر ولكن لا نم ان قوله تعالى ولكل جعلنا
موالي يكون المولى فيه بمعنى الاولى بل المراد به الوارثون وهم العصبة من بني العم والقربى وقوله تعالى مأواكم النار

هي مولاكم لا نم ان المولى فيه ايضا بمعنى الاولى بل قيل المراد بقوله مولاكم مكانكم ومقركم وما اليه مآلكم و
عاقبتكم ولهذا قال تعالى وبئس المصير سلمنا احتمال اطلاق المولى بمعنى الاولى ولكن لا نم وجوب حمله عليه في الخبر
قوله لفظ المولى اما ان يكون ظاهرا في الاولى بالتصرف او لا يكون ظاهرا فيه قلنا ليس ظاهرا فيه قوله في الوجه الاول
ان اللفظ المتحد اذا اطلق وله محامل ولا دلالة من البيان والمذكور في مبدأ الكلام وهو قوله اولى بكم صالح للبيان
موجب الحمل عليه قلنا انما يجب الحمل عليه ان لو لم يكن لفظ المولى ظاهرا في محمل من جملة تلك المحامل واما اذا كان ظاهرا
في واحد منها فيجب الحمل عليه لا على غيره وهو الاولى نفيا للاجمال عن الكلام لكونه مخلا بمقصود الوضع والتفاهم
وذلك على خلاف الاصل وعلى هذا فلا يمتنع ان يكون لفظ المولى ظاهرا في الناصر ولا يكون محتاجا الى البيان
ولئن سلمنا وجوب حمل لفظ المولى في الحديث على الاولى ولكن لا نم ان المراد به الاولى بالتصرف فيهم بل لم لا يكون
المراد به اولى بهم في محبته وتعظيمه وليس احد المعنيين اولى من الاخر كيف وان الترجيح لما ذكرنا فانه لو حمل ذلك
على الاولى بالتصرف فيهم للزم ان يكون علي كرم الله وجهه اماما في زمن النبي عليه السلام وهو خلاف الاجماع او ان يكون
مقيدا بما بعد موت النبي عليه السلام وهو خلاف الظاهر قوله في الوجه الثاني انه يتعذر حمل لفظ المولى على
غير الاولى من المحامل المذكورة قلنا لا نم ذلك وما المانع من حمله على الناصر قوله لا فائدة فيه لكونه معلوما
من قوله والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض قلنا لا نم انه لا فائدة فيه فان ما اثبته هو النصرة لجميع المؤمنين
والنصرة الثابتة في قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض نصرة البعض للبعض سلمنا ان المثبت
في الاية والخبر واحد لكنه مع ذلك مفيد لانه اثبت النصرة لعلي كرم الله وجهه في الخبر بدليل خاص وفي الاية بدليل
يعمه والخاص ابعد عن التخصيص واقوى في الدلالة وكان مفيدا سلمنا امتناع حمل المولى في الخبر على غير الاولى في
التدبير والتصرف لكن بمعنى انه اعرف بمصالحهم في التدبير لا بمعنى نفوذ تصرفه عليهم شاؤوا او ابوا والا يلزم
ان يكون علي اماما في زمن النبي عليه السلام او يتقيد الحديث بما بعد موته عليه السلام والاول خلاف الاجماع والثاني
خلاف الظاهر وعن الرابع انه لا يصح الاستدلال به من جهة السند كما تقدم في الخبر المتقدم ولئن سلم صحة سنده
قطعا لكن لا نم ان قوله انت مني بمنزلة هارون من موسى يعم كل منزلة كانت لهارون من موسى فانه من جملة منازل هارون عليه السلام
انه كان اخا لموسى عليه السلام في النسب وانه كان شريكه في النبوة ولم يثبت ذلك لعلي رضي الله عنه قوله منزلة اسم جنس

يصلح لكل المنازل ولكل واحدة واحدة قلنا لا نم ان اسم الجنس اذا عري عن موجبات التعميم مثل دخول لام التعريف او حرف التعريف يعم بل هو من قبيل المطلقة الصالحة لكل واحد واحد من الجنس على طريق البدل الا ان يكون متناولا للكل لا على سبيل الاستغراق والا لما بقي بين المطلق والعام فرق وان يكون قولنا رجل بمنزلة قولنا الرجال وهو مخالف لاتفاق اهل اللغة ولئن سلم ان لفظ الجنس صالح للعموم والاحاد لكن بطريق العموم او الاشتراك الاول ممنوع والثاني مسلم ولهذا يحسن ان يستفسر بان يقال كل المنازل او بعضها وهو دليل الاشتراك قوله لو حملناه على بعض المنازل دون البعض فاما ان يكون ذلك البعض معينا او مبهما قلنا هذا ما يخرج اللفظ المطلق عن اطلاقه وحقيقته بل هو باق على اطلاقه ولا يقبل قوله عليه السلام الا انه لا نبي بعدي مما لا يدل على التعميم والاستغراق لكل منزلة بل على صلاحيته منزلة لكل واحد من احاد المنزلة على طريق البدل والاستثناء في العمومات اخراج ما لولاه لكان اللفظ المطلق صالحا له على طريق البدل والاستثناء في العمومات اخراج ما لولاه لكان اللفظ متناولا له على طريق العموم سلمنا تعميمها لجميع المنازل لكن لا نم ان من منازل هرون من موسى عليهما السلام استحقاقه خلافته بعد وفاته ليلزم مثل ذلك في حق علي رضي الله عنه قوله انه كان خليفة له على قومه في حال حيوته قلنا لا نم ذلك بل كان شريكا له في النبوة والشريك غير الخليفة وليس جعل احد الشريكين خليفة عن الاخر اولى من العكس وقوله تعالى حكاية عنه اخلفني في قومي فالمراد به المبالغة والتاكيد في القيام بامر قومه على نحو قيام موسى به اما ان يكون مستخلفا عنه بقوله ولا فالمستخلف عن البعض بقوله لو لم يقدر استخلافه لما كان له القيام مقامه في التصرف وهرون من حيث هو شريك له في النبوة سلم ذلك ولو لم يستخلفه موسى سلمنا انه استخلفه في حال حيوته ولكن لا نم لزوم استخلافه له بعد موته فان قوله اخلفني ليس فيه صيغة عموم بحيث يقتضي الخلافة في كل زمان ولهذا فانه لو استخلفه وكيلا في حيوته على احواله فانه لا يلزم من ذلك استمرار استخلافه بعد موته واذا لم يكن ذلك مقتضيا للخلافة في كل زمان فعدم خلافته في بعض الاحوال دون البعض وان كان ذلك لا يكون عزلا فانه لم يستخلف فيه واذا لم يكن عزلا فلا ينفر سلمنا ان ذلك عزل ولكن متى يكون ذلك منفرا عنه اذا كان هذا زائلا عنه بالعزل حالة توجب نقصه في الاعين او اذا لم يكن الاول مسلم والثاني ممنوع فلم قلتم بان ذلك مما يوجب نقصه في الاعين وبيان عدم نقصه هو ان هرون كان شريكا لموسى عليه السلام في النبوة وحال المستخلف دون حال الشريك في نظر الناس فاذن الاستخلاف

حالة منقصة بالنظر الى حال الشركة وزوال المنقص لا يكون موجبا للتنقيص سلمنا لزوم التنقيص من ذلك اذا لزم منه العود الى حال هي اعلى من حالة الاستخلاف او اذا لم يكن الاول ممنوع والثاني مسلم حالة هي اعلى وبيان ذلك انه وان عزل عن الاستخلاف فقد صار بعد العزل مستقلا بالرسالة عن الله تعالى لا عن موسى وذلك اشرف عن استخلافه عن موسى وعن الخامس ان استخلافه في حيوته عليه السلام على المدينة فليس فيه ما يدل على بقائه خليفة بعد وفاته لما سبق في قصة موسى وهرون عليهما السلام وعن السادس ان قوله وصيي وخليفتي من بعدي يحتمل انه اراد به الوصية والخلافة على المدينة ويحتمل ذلك في قضاء دينه وانجاز موعده ومع تطرق هذه الاحتمالات لا يمكن التمسك به في وجوب خلافته وعن السابع لا نم ان عليا افضل من غيره لما سبق ولا نم ان امامة المفضول ممتنعة وعن الثامن ان الكرامات المنقولة عنه وان سلم صحة نقلها ووقوعها فلا يلزم منه ان يكون اماما قوله ادعى الامامة له قلنا لا نم انه ادعى الامامة له ولئن سلم انه ادعى الامامة له لا نم انه اظهر المعجزة على وفق دعواه حتى يلزم منه وجوب كونه اماما وعن التاسع لا نم ان غير علي رضي الله عنه لا يصلح للامامة قوله لان غيره ظالم لسبق كفره قلنا لا نم سبق كفر غيره ولئن سلم فلا نم ان غيره ظالم بعد الاسلام وزوال الكفر بل هو ظالم حالة الكفر فان بعد الاسلام لا يكون الشخص كافرا حقيقة لان شرط المشتق حقيقة بقاء المشتق منه وعن العاشر والحادي عشر لا نم ان الامر بالمتابعة يقتضي ان يكون المامور بمتابعته معصوما ولا نم ان غير علي رضي الله عنه غير معصوم هذا نقض ما ورد على الوجوه المذكورة ويمكن ان يزيف الوجوه اخر من المناقضات والمعارضات لكن فيما ذكرناه كفاية قال ولان الجماعة غير علي رضي الله عنه غير صالح للامامة لظلمهم بتقدم كفرهم وخالف ابو بكر رضي الله عنه كتاب الله تعالى في منع توارث رسول الله بخبر رواه ومنع فاطمة رضي الله عنها فدكا مع ادعاء النحلة لها وشهد علي رضي الله عنه وام ايمن وصدق الازواج في ادعاء الحجرة لهن ولهذا ردها عمر بن عبد العزيز واوصى ان لا يصلي عليها ابو بكر رضي الله عنه فدفنت ليلا وقوله اقيلوني فلست بخيركم وعلي رضي الله عنه فيكم ولقوله ان له شيطانا يعتريه وبقول عمر رضي الله عنه كانت بيعة ابي بكر رضي الله عنه فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه وشك عند موته واستحقاقه للامامة وخالف الرسول في الاستخلاف وفي توليته من عزله وفي التخلف عن جيش اسامة مع علمهم بقصد العدو وفي اسامة عليهم وهو افضل

وعلى رضي الله عنه لم يول عليه احداً وهو افضل من اسامة ولم يول عملاً في زمانه واعطاه سورة براءة فنزل
جبرئيل وامره برده واخذ السورة منه وان لا يقرأها الا هو او احد من اهله فبعث بها علياً رضي الله عنه ولم يكن
عارفاً بالاحكام حتى قطع يسار سارق واحرق بالنار ولم يعرف الكلالة ولا ميراث الجد واضطرب في احكامه
ولم يحد خالداً ولا اقتص منه ودفن في بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد نهى الله تعالى دخوله في حياته
وبعث الى امير المؤمنين لما امتنع من البيعة فاضرم فيه النار وفيه فاطمة رضي الله عنها وجماعة بني هاشم ورد عليه
الحسنان لما بويع وندم على كشف داره وعمر يرجم امرأة حاملاً واخرى مجنونة فنهاه علي رضي الله عنه فقال لولا
علي لهلك عمر رضي الله عنهما وشكك في موت النبي عليه السلام حتى تلا عليه ابو بكر رضي الله عنه انك ميت وانهم
ميتون فقال كأني لم اسمع هذه الآية وقال كل افقه من عمر رضي الله عنه حتى المخدرات لما منع من المغالات في الصداق
واعطى ازواج النبي عليه السلام واقرض ومنع فاطمة رضي الله عنها واهل البيت من خمسهم وقضى في الحد بمائة قضية
وفضل في القسمة ومنع المتعتين وحكم في الشورى بضد الصواب وخرق كتاب فاطمة وولى عثمان من ظهر فسقه
حتى احدث في امر الاسلام ما احدثوا واثر اهله بالاموال وحمى لنفسه ووقع منه اشياء منكرة في حق الصحابة
فضرب ابن مسعود حتى مات واحرق مصحفه وضرب عماراً حتى اصابه فتق وضرب ابا ذر ونفاه الى الربذة واسقط
القود عن [illegible] والحد عن الوليد مع وجوبهما وخذلته الصحابة حتى قتل وقال امير المؤمنين الله قتله ولم يدفن الا بعد
ثلاث وغابوا غيبة عن بدر واحد والبيعة انتهى لما اقام الدلائل الدالة على امامة علي رضي الله عنه اشار
الى دلائل ومطاعن تدل على ان غير علي لا يصلح للامامة فذكر اولاً دليلاً عاماً على ان غير علي كرم الله وجهه لا يصلح
للامامة ثم ذكر الدلائل والمطاعن الدالة على عدم صلاحية ابي بكر رضي الله عنه للامامة ثم الدلائل والمطاعن الدالة
على عدم صلاحية عمر رضي الله عنه ثم الدلائل والمطاعن الدالة على عدم صلاحية عثمان رضي الله عنه اما
الدليل العام فهو ان غير علي رضي الله عنه كانوا كافرين قبل بعثة النبي عليه السلام والكافر هو الظالم لقوله تعالى
والكافرون هم الظالمون والظالم لا يصلح للامامة لما تقدم والجواب عنه قد تقدم اما الدلائل والمطاعن الدالة
على عدم صلاحية ابي بكر رضي الله عنه فمنها انه خالف كتاب الله في منع ارثها من النبي عليه السلام حيث قال
وان كانت واحدة فلها النصف وبنى عدم ارثها على خبر رواه عن النبي عليه السلام وهو قوله نحن معاشر الانبياء

لا نورث فما تركناه صدقة وهو خبر واحد لم يوافقه واحد من الصحابة على نقله ومنها انه منع فاطمة فدكاً مع
انها ادعت ان النبي عليه السلام نحلها ولم يصدقها في دعواها مع انها معصومة لانها من اهل البيت واهل
البيت معصومون لقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم واستشهدت فاطمة رضي الله عنها علياً رضي الله عنه وام
ايمن ولم يعتبر شهادتهما وصدق ازواج النبي عليه السلام في ادعاء الحجرة لهن ولما عرف عمر بن عبد العزيز كيفية
القضية وظلمه رد فدكاً الى اولاد فاطمة رضي الله عنها ومنها ان فاطمة رضي الله عنها اوصت ان لا يصلي عليها
ابو بكر رضي الله عنه غيظاً عليه فدفنت ليلاً واخفي قبرها لئلا يصل ثواب الصلوة عليها الى ابي بكر رضي الله
عنه ومنها قوله رضي الله عنه اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم وهذا الخبر ان كان صادقاً لم يصلح للامامة وان
كان كاذباً فلا يكون معصوماً فلا يكون صالحاً للامامة ومنها قوله رضي الله عنه ان لي شيطاناً يعتريني فان استقمت
فاعينوني وان عصيت فجنبوني ولا يخلو اما ان يكون صادقاً او كاذباً فان كان صادقاً فقد ثبت انه كان يعصي فلا
يكون معصوماً وان كان كاذباً فلا يكون معصوماً ايضاً وغير المعصوم لا يصلح للامامة ومنها ان عمر رضي الله عنه
مع انه وليه وناصره والمتولي للعهد من قبله قد نقل عنه ما يدل على ان بيعته قد وقعت لا عن اصل يبنى عليه
وهو قوله ان بيعة ابي بكر رضي الله عنه كانت فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه ومنها انه شك عند
موته في صلاحيته للامامة فانه قال عند موته وددت اني سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن هذا الامر
فيمن هو وكنا لا ننازعه اهله ومنها انه خالف الرسول عليه السلام في الاستخلاف ومخالفة النبي عليه السلام
تدل على عدم استحقاقه للامامة وخالف ايضاً النبي عليه السلام في توليه من عزله النبي عليه السلام اعني عمر بن
الخطاب فانه عليه السلام بعثه في جيش فرجع منهزماً وولاه امر الصدقات فعزله وايضاً قد خالف النبي عليه
السلام في التخلف عن جيش اسامة فانه عليه السلام لما جهز جيش اسامة في مرضه الذي قد قضى نحبه فيه قال
معادي من تخلف عنه وكان ابو بكر رضي الله عنه وعثمان فيه فحبس ابو بكر لعمر رضي الله عنهما عن الخروج معه
ومنها انه ولى اسامة على ابي بكر رضي الله عنه فهو افضل من ابي بكر رضي الله عنه ولم يول على علي رضي الله عنه
قط فهو افضل من اسامة ومنها ان النبي عليه السلام لم يوله شيئاً في حال حياته وحين بعث الى مكة ليقرأ
سورة البراءة على الناس في الموسم نزل جبرئيل على النبي عليه السلام بعد ذلك وقال انه لا يؤدي عنك الا انت

او رجل

او رجل منك فبعث عليا رضي الله عنه في اثره فامره ان ياخذ السورة ويقراها على اهل مكة وعزل ابا بكر
رضي الله عنه عن ذلك وهذا يدل على انه لا يصلح للامامة ومنها ان ابا بكر رضي الله عنه لم يكن عارفا بجميع الاحكام
والشرائع فانه قطع يسار سارق واحرق فجاءة بالنار وهو يقول انا مسلم ولم يعرف الكلالة فانه سئل عنها
فلم يقل فيها شيئا ثم قال اقول في الكلالة برايي فان اصبت فمن الله وان اخطات فمن الشيطان ولم يعرف الجدة فانه جاءته
سالته عن ارثها فقال لا اجد لك شيئا في كتاب الله ولا سنة نبيه فاخبره المغيرة ومحمد بن مسلمة ان النبي عليه
السلام اعطاها السدس واضطرب في كثير من الاحكام وكان يستفتي الصحابة وهذا دليل على قصور علمه
فلا يصلح للامامة ومنها ان خالد بن الوليد قتل مالك بن نويرة وهو مسلم طمعا في التزوج بامراته وخطب
امراته ليلة قتله ولم يقتله ابو بكر رضي الله عنه قصاصا ولم يعزله وقال لا اغمد سيفا سله الله على الكفار
وانكر عليه عمر رضي الله عنه ومنها انه دفن في بيت رسول الله وقد نهى الله دخوله حال حيوته بغير اذنه فلا
يجوز دخوله بعد موته ومنها انه بعث جماعة الى امير المؤمنين لما امتنع عن بيعته واضرم النار في بيته وفيه
فاطمة رضي الله عنها وكثير من اكابر بني هاشم واخرجوا عليا رضي الله عنه وضربوا فاطمة رضي الله عنها فالقت
جنينا ولما بويع ابو بكر رضي الله عنه صعد المنبر فجاء الحسن والحسين وردا على ابي بكر رضي الله عنه وانكرا عليه
ومنها انه ندم على كشف فاطمة وهذا يدل على خطائه في ذلك هذا جملة مطاعنهم في حق ابي بكر رضي الله عنه والجواب
عن الاول انا لا نسلم انه خالف كتاب الله في منع ارث فاطمة فان دلالة الاية على الموارث من العمومات وتخصيص
الكتاب العام بالسنة جائز غير مخالف الكتاب وعدم موافقة الصحابة له في رواية هذا الحديث لا يدل على عدم
صدقه ورواية العدل تفيد ظن صدقه والعمل بالظن واجب في الاحكام الشرعية وعن الثاني لا نسلم ان فاطمة
ادعت فدكا وعلى تقدير انها ادعته فلا نسلم انه ينبغي ان يعطيها بلا بينة ولا نسلم ان عليا رضي الله عنه شهد على
وفق دعواها وعلى تقدير انه شهد لا يجوز ان يحكم بشهادة عدل واحد ولا بعدل مع امراة وعصمة المدعي لا تقتضي
الحكم على وفق دعواه فلا بينة مشروعة وتصديق ازواج النبي عليه السلام في ادعاء الحجرات لظن يعلمه الصدق وظهور
واشتهار ذلك عند اصحاب رسول الله رضي الله عنهم وانتقال ذلك الى اولادهم في عهد عمر بن عبد العزيز لا يدل
على خطاء ابي بكر رضي الله عنه ولا يخفى ذلك على من له ادنى تمييز وعن الثالث لا نسلم ان فاطمة رضي الله عنها اوصت

ان لا يصلي عليها ابو بكر رضي الله عنه وعلى تقدير تسليمه لا يدل على بغض ابي بكر رضي الله عنه ولا نسلم انها
انما اوصت لاجل الغضب عليه لجواز ان يكون لها غرض اخر وعن الرابع لا يكون فيه ما يدل على عدم اهليته
لاستلزام اتفاق الامة عليه مع قولهم لا نقيلك لا نستقيلك رضيك رسول الله لديننا افلا نرضاك لدنيانا
ولعل ذلك انما كان للفرار من حمل اعباء المسلمين والتقليد لامور الدين والامتحان لسبق الموافق من المخالف او
غير ذلك من الاحتمالات فلا ينهض شبهة في نفي الاستحقاق للامامة وعن الخامس لا نسلم ان هذا القول على تقدير
صدقه يستدعي معصية فان صدق الشرطية لا يقتضي وقوع الطرفين وعلى تقدير وقوع المعصية لا
يقتضي عدم استحقاقه للامامة فان الامامة غير مشروط بالعصمة وعن السادس ان قول عمر رضي الله عنه لا
ينبغي ان يحمل على ان بيعته لم يكن صحيحا ولا مجمعا عليها والا كان طعنا في امامة نفسه ولا يخفى على عاقل ان عمر
رضي الله عنه في غاية العقل والكياسة والعاقل لا يقول ما يقدح في نفسه ومرتبته فان ذلك غاية الخرق
ولا يليق نسبته اليه بل المراد بقوله فلتة اي بغتة لحاجة وقى الله شرها اي شر الخلاف الذي كاد يظهر عندها بين
المهاجرين والانصار وقول الانصار منا امير ومنكم امير لا ان البيعة كانت شرا وذلك انه قد يضاف الشيء الى
الشيء اذا ظهر عنده وان لم يكن فيه كقوله تعالى بل مكر الليل والنهار اضاف المكر الى الليل والنهار وليس المكر
منهما بل يظهر عندهما وقوله فمن عاد الى مثلها فاقتلوه اي مثل المخالفة الموجبة لتبديد الكلمة وعن السابع
انه لا يدل على شكه في صحة امامته بل يدل على مبالغته في طلب الحق ونفي لاحتمال البعد فانه يحتمل ان يكون الامامة
في نفس الامر منصوصا وان كان ذلك الاحتمال بعيدا مع جزمه في الظاهر ببيعته وعن الثامن لا نسلم ان الاستخلاف
وتولية عمر رضي الله عنه مخالفة للرسول عليه السلام وانما يكون مخالفة له ان لو نص الرسول على عدم الاستخلاف وعدم
توليته وهو ممنوع لا نسلم ان ابا بكر رضي الله عنه وعمر داخلان في جيش اسامة بل غايته ان عمر رضي الله عنه كان داخلا
في جيش اسامة لا مطلقا بل بالنظر الى عموم امر الرسول عليه السلام وكان ذلك لا اختلاج الدين ولعله راى ان
المصلحة في امامة عمر رضي الله عنه في المدينة اكثر للدين وتخصيص العموم بالراي جائز عند ابي بكر رضي الله عنه وعلى
اصول اهل الحق كما علم في اصول الفقه وعن العاشر لا نسلم انه عليه السلام لم يوله شيئا في حال حيوته فانه قد امره على
الحجيج في سنة تسع من الهجرة واستخلفه في الصلوة بالناس في مرضه وصلى خلفه ويدل على ذلك ما روى جابر بن

عبد الله ما روي عن عبد الله بن زمعة وما روي عن المغيرة وما روي ابن عباس وما رفع ابن عمر عن ابيه
ثم وان سلمنا انه لم يوله شيئا في حيوته ولكن لا يدل ذلك على عدم اهليته للامامة ولا نم انه عزله عن قراءة سورة
براءة بل المروي انه ولاه الحج وردفه بعلي رضي الله عنه لقراءة سورة براءة وقوله لا يودي عنا الا رجل مني قلنا
انما كان ذلك لانه كان كذلك لانه كان من عادة العرب انهم اذا ارادوا اخذ المواثيق والعهود لا يفعل ذلك
الا صاحب العهد او رجل من بني اعمامه فجرى رسول الله عليه السلام على سابق عهدهم وعن الحادي عشر انه ان اريد
به انه ما كان جميع احكام الشرع حاضرة عنده على سبيل التفصيل فهو مسلم ولكن لا يكون هذا من خواص ابي بكر
رضي الله عنه بل جميع الصحابة مشاركون له في هذا المعنى ولا يقدح ذلك في استحقاق الامامة وان اريد به انه لم
يكن من اهل الحل والعقد والاجتهاد في المسائل الشرعية والقدرة على معرفتها باستنباطها من مداركها
فهو ممنوع قوله انه قطع يسار سارق قلنا لعل ذلك من غلط الجلاد واضيف اليه لان اصل القطع كان بامره
ويحتمل انه كان في المرة الثالثة على ما هو راي اكثر اهل الفقه قوله انه احرق فجاءة بالنار قلنا اذا كان مجتهدا اخذ
بما ادى اليه ظنه قوله ان فجاءة كان يقول انا مسلم قلنا لم يثبت ذلك ولعله ثبت عنده انه كان زنديقا والزنديق
غير مقبول على راي صحيح واما قوله في مسئلة الكلالة او الجد فليس بدعا من المجتهدين ان يبحثوا عن مدارك الاحكام
ويسئلوا من احاط بها ولهذا رجع علي رضي الله عنه في حكم المولى الى قول المقداد وفي بيع امهات الاولاد الى
قول عمر رضي الله عنه وذلك لا يدل على عدم علمه باحكام الشرع وعن الثاني عشر انا لا نم انه وجب على خالد
الحد والقصاص فانه قد قيل ان خالدا انما قتل مالكا لانه تحقق منه الردة وتزوجه بامرأته في دار الحرب لانه من
المسائل المجتهد فيها بين اهل العلم وقيل ان خالدا لم يقتل مالكا وقد قتله بعض اصحابه خطا لظنه انه ارتد وقيل
زوجته كانت مطلقة منه وقد انقضت عدتها وانكار عمر رضي الله عنه لا يدل على القدح في امامة ابي بكر
رضي الله عنه ولا على قصد عمر رضي الله عنه الى القدح فيها بل انما انكر لغلبة ظنه بخطائه كما ينكر بعض المجتهدين
على بعض وعن الثالث عشر ان دفنه في بيت رسول الله عليه السلام لا يدل على القدح فان الحجرة كانت
ملكا لعائشة رضي الله عنها وقد دفن فيها باذنها والمنع من دخول المؤمنين بيت النبي عليه السلام حال حيوته
دون اذنه لا يقتضي عدم دفن ابي بكر رضي الله عنه في بيته اذا كان ملكا لغيره وعن الرابع عشر ان تاخر علي رضي الله عنه

عن بيعة ابي بكر رضي الله عنه لم يكن عن شقاق ومخالفة وانما كان لعذر طرء عليه ولهذا اقتدى به واخذ من عطاياه
وكان منقادا له في جميع اوامره ونواهيه معتقدا صلاحيته وصحة بيعته حتى قال خير هذه الامة بعد النبيين
ابو بكر وعمر رضي الله عنهما والاخبار الدالة على نقيض ذلك من مخترعات الاعداء وتشنيعات المتعسفين
الاغبياء ولم ينقل شيء من ذلك في السنة الثقات وارباب العدالة من الرواة والدليل على صحة امامة ابي بكر
اتفاق الامة بعد وفاة الرسول عليه السلام على نصبه وعقد الامامة له واتباع الصحابة له في ايام حيوته وموافقتهم
له في غزواته ونصبه الولاة والحكام ونفوذ اوامره ونواهيه وذلك شايع ذايع علم بالتواتر علما لا ريب فيه
واما الدلائل والمطاعن الدالة على عدم صلاحية عمر رضي الله عنه للامامة فمنها انه غير عارف باحكام
الشرع فانه امر ان يرجم حامل وامر ايضا ان يرجم مجنونة فقال معاذ في الاول ان كان لك عليها سبيل فلا سبيل
لك على حملها فقال عمر رضي الله عنه لولا معاذ لهلك عمر وقال علي رضي الله عنه في الثاني القلم مرفوع عن
المجنون فقال عمر رضي الله عنه لولا علي لهلك عمر ومنها انه كان جاهلا بالقران فانه تشكك في موت النبي عليه السلام
لما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقول لا تتركون هذا القول حتى يقطع ايدي رجال وارجلهم ولم
يسكن الى موت النبي عليه السلام حتى تلا ابو بكر رضي الله عنه عليه قوله تعالى انك ميت وانهم ميتون وقوله
تعالى افإن مات او قتل انقلبتم على اعقابكم فقال عمر رضي الله عنه كاني لم اسمع هذه الاية وذلك يدل على انه
لم يكن عالما بالقران ولا باياته ومنها انه كان يمنع عن المغالات في مهور النساء حتى قامت اليه امرأة فقالت الم
يقل الله تعالى واتيتم احداهن قنطارا فقال عمر رضي الله عنه كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات ومنها انه كان
اعطى ازواج النبي عليه السلام من بيت المال حتى كان لعائشة رضي الله عنها وحفصة
عشرة الاف درهم كل سنة واخذ من بيت المال مائتي الف درهم فانكر عليه ذلك فقال كان ذلك على سبيل
القرض ومنع اهل البيت الخمس الذي اوجبه الله تعالى لهم ومنها ما روي انه قضى في الجد بمائة قضية
وروي تسعين قضية ومنها انه فضل في قسمة الغنيمة المهاجرين على الانصار والانصار على غيرهم والعرب على
العجم ولم يكن ذلك في زمن النبي عليه السلام ومنها انه منع المتعتين فانه صعد المنبر وقال ايها الناس ثلث كن
على عهد رسول الله عليه السلام انا انهى عنهن واحرمهن واعاقب عليهن وهي متعة النساء ومتعة الحج وحي على خير

العمل ومنها ان عمر رضي الله عنه خالف رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث لم يفوض امر الامامة الى اختيار
الناس وخالف ابا بكر رضي الله عنه حيث لم ينص على امام واحد معينا بعده فاختار الشورى وجعل الامامة
ستة نفر على الوجه المذكور في كتب التواريخ ومنها انه لما طال المنازعة بين ابي بكر وفاطمة رضي الله عنهما
رد ابو بكر رضي الله عنه فدكا عليها وكتب لها بذلك كتابا فخرجت والكتاب بيدها فلقيها عمر رضي الله عنه
وسالها عن شانها فقصت قصتها واخذ منها الكتاب وخرقه ودخل على ابي بكر رضي الله عنه وعاتبه
على ذلك والجواب عن الاول انه لم يعلم بالحمل والجنون وقوله لولا علي لهلك عمر وقوله لولا معاذ لهلك عمر
اي تثبت كان عنده من المشقة بمقدار العلم خاطبها بعد الرجم لعدم المبالغة في البحث عن حالها وعن
الثاني ان قضيته في حال موت النبي عليه السلام لا تدل على جهله بالقران فان تلك الحالة كانت حال تشويش
البال واضطراب الاحوال والذهول عن الجليات وخفاء الواضحات بسبب موت النبي عليه السلام حتى انه قد
نقل ان بعض الصحابة في تلك الحالة صار اعمى وبعضهم اخرس وبعضهم جن وبعضهم هام على وجهه
وبعضهم صار مقعدا لا يقدر على القيام فاطلق ما لعقله عاقل الاباحة وعن الثالث انه لم ينه عما اقتضاه
الكتاب بل انما نهاه على معنى انه وان كان جائزا شرعا تركه اولى نظرا الى امر المعاش اما بالنظر الى الامر الشرعي
وقوله كل الناس افقه من عمر فعلى طريق التواضع وكسر النفس وعن الرابع ان ذلك ليس مما يوجب قدحا فيه
فانه مع ما راه في نظره واجتهاده من مصلحة في ذلك لم يحرم اعطاءهن ولعله انما منع اهل البيت من
الخمس لانه اطلع في اجتهاده على معارض اقتضى ذلك وعارض به نص الكتاب وبالجملة مخالفة المجتهد في
الامور الظنية لما هو ظاهر لغيره لا يوجب القدح والا لزم ذلك في كل واحد من المجتهدين المختلفين وهو
باطل وعن الخامس انه كان مجتهدا وكان يجب عليه اتباع ما اوجبه ظنه في كل وقت وعن السادس بمثل ما مر
في الرابع وعن السابع انه كان حرم المتعتين ومنع من حي على خير العمل لانه ظهر عنده التحريم لذلك بعد الجواز والمجتهد
تابع لما اوجبه ظنه وعن الثامن انه لا يكون مخالفا لفعله عليه السلام كان ينصص ابي بكر على خلافة واحد
معين لا يكون مخالفا لما مر وعن التاسع انه غير صحيح لانه لم يروه احد من الثقات الذين يعتمد عليهم واتهم الذي
يدل على صحة امامته ان ابا بكر كان عالما بحقيقة حاله وقدره اهلا للامامة ووضع الامر فيه فعهد اليه بالامامة

واجمعت

واجمعت الصحابة على جعل العهد طريقا الى انعقاد الامامة وكانت امامة عمر منعقدة وبيان عهده اليه
شاع وذاع ونقل بالتواتر نقلا لا ريب فيه واجماع الامة من الصحابة على ان ذلك طريق في انعقاد
الامامة قد تواتر والذي يدل على انه اهل للامامة ما ورد في حقه من النصوص والاخبار وقد مر كثير منها
قبل من البرهان وهذه وان كانت احادا غير ان مجموعها ما نزل منزلة التواتر منها قوله عليه السلام اقتدوا
باللذين من بعدي ابي بكر وعمر وقوله عليه السلام في حق ابي بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة وقوله عليه السلام
لو لم ابعث لبعث عمر ومنها ما روي ان جبريل نزل على محمد عليه السلام وقال له يا محمد ربك يقرئك السلام
ويقول لك اقرا عمر السلام وقل له انا راض عنه كرضاي عنه وقوله عليه السلام عمر سراج اهل الجنة
وقوله عليه السلام يوم بدر لو نزل من السماء عذاب لما نجى منه غير عمر ولا منافاة بين هذا الحديث وبين قوله
تعالى وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم الاية اذ الاية جازمة في انتفاء العذاب عنهم ورسول الله فيهم وهو في
الحديث معلق على نزوله ونزوله عليهم ممتنع والرسول فيهم ومما يدل على علو شانه ما اشتهر وذاع وشاع انه
نادى وهو بالمدينة يا سارية الجبل الجبل وكان سارية بنهاوند فسمع صوته وانحاز الى الجبل ومن ذلك
ما ظهر له من حسن السيرة واستقامة الامور وحمل الناس على المحجة البيضاء واستيصال الكفار واعلاء
كلمة الاسلام شرقا وغربا وفتح البلاد واستمرار العباد مع خشونته في الدين والتواضع لعباد الله
ومن هو بهذه المنزلة من الله ورسوله وباجماع الامة وله هذه المناقب والصفات بعد عن العاقل الصغاء
الى ما نقل في حقه من الاكاذيب والاتفاقات التي ما لا اصل له عند الثقات واما الدلائل والمطاعن الدالة
على عدم صلاحية عثمان للامامة منها ان عثمان رضي الله عنه ولى امور المسلمين الفسقة واحدثوا في امور
المسلمين ما احدثوا فانه اوى الحكم طريد رسول الله وردّه ولم يرده رسول الله عليه السلام ولا ابو بكر ولا
عمر وولى الوليد بن عقبة وظهر منه شرب الخمر وصلى بالناس وهو سكران واستعمل سعيد بن العاص على
الكوفة فظهر منه ما اخرجه اهل الكوفة وولى عبد الله بن ابي سرح ~~شا~~ الذي بد فشكاه اهلها وتظلموا منه
وولى معاوية الشام فظهر منه الفتن العظيمة وولى اقاربه ورفع ابناء اقاربه ورفع ابناء ابي معيط على رقاب
الناس بعد نهي عمر له عن ذلك وكراهة الناس لهم ومنها انه اثر اهله بالاموال وتفرقها عليهم وبذرق

مصر

المعرين حتى انه نقل عنه انه دفع الى اربعة نفر منهم اربعمائة الف دينار ومنها انه حمى لنفسه وذلك
مناف للشرع ومنها انه وقع منه اشياء منكرة في حق الصحابة فضرب ابن مسعود حتى كسر ضلعين عنده
احراق مصحفه وحرمه العطاء سنتين فمات من ذلك الضرب وضرب عمارا حتى فتق امعاءه وضرب
ابا ذر ونفاه من الشام الى الربذة وكان حبيب رسول الله صلى الله عليه وسلم من عهد دنيه ومنها انه
اسقط القود عن عبد الله بن عمر قاتل الهرمزان وكان مسلما واسقط حد شرب الخمر عن الوليد بن عقبة
وقد وجب القود وحد الشرب عليهما فحده علي رضي الله عنه وقال لا يعطل حد الله تعالى وانا حاضر
ومنها ان الصحابة خذلوا عثمان رضي الله عنه حتى قتل وقال علي الله قتله ولم يدفن الا بعد ثلثة ايام وغابوا
غيبه عن بدر واحد والبيعة وهذا يدل على عدم صلاحيته للامامة والجواب عن الاول انه انما رده لان
عثمان رضي الله عنه كان قد استاذن رسول الله صلى الله عليه وسلم في رده فاذن له في ذلك ولم يتفق رده
في زمن النبي عليه السلام حتى آل الامر الى ابي بكر وعمر رضي الله عنهما فذكرهما ذلك فطلبا معه شاهدا
آخر على ذلك فلم يتفق حتى آل الامر اليه فحكم فيه بعلمه قوله انه ولى الوليد قلنا انما ولاه لظنه انه اهل الولاية
وليس من شرط الوالي ان يكون معصوما فلا جرم لما ظهر منه الفسق عزله وحده وعلى هذا يخرج الجواب
عن كل من ولاه وظاهر ما الصلاح وان لم يكن في نفس الامر صالحا وانما ولى اقاربه لانهم كانوا اهلا
للولاية ولانه ان عمر نهاه عن رفع اقاربه الى معيط وكراهة جميع الناس لهم ممنوع وكراهة البعض لا
يمنع جواز التولية وعن الثاني لانه انه اثر اهله باموال البيت بل من اموال خاصة وكان متمولا وايثار
اقاربه باموال الخاصة مستحسن وعن الثالث انه لم يختص هو بالحمى فانه كان في زمن الشيخين فان قيل قد
زاد قلنا لاحتمال زيادة المواشي والامور المصلحية مما يختلف باختلاف الاوقات والزيادة والنقصان
وعن الرابع لانه انما وقع منه في حق الصحابة اشياء منكرة قوله انه ضرب ابن مسعود قلنا ان صح ضربه فقد
قيل انه لما اراد عثمان ان يجمع الناس على مصحف واحد ويرفع الاختلاف بينهم في كتاب الله تعالى طلب مصحفه منه
وابى ذلك مع ما كان فيه من الزيادة والنقصان فادبه على ذلك ولانه انه مات من ذلك وانما حرمه العطاء
سنتين لانه راى صرفه الى غيره هو اولى منه اولانه قد استغنى عنه قوله ضرب عمارا قلنا انما فعل ذلك به بطريق

تصحيح

التاديب لانه روى انه دخل عليه واساء عليه الادب واغلظ له في القول بما لا يجوز التجري بمثله
على الائمة وللامام التاديب لمن اساء الادب عليه وان افضى ذلك الى هلاكه فلا اثم عليه لانه وقع من ضرورة
فعل ما هو جائز له كيف وان ما ذكره لازم على الشيعة حيث ان عليا قتل اكثر الصحابة في حرب فجاز القتل
لمفسدة جاز التاديب له قوله ضرب ابا ذر قلنا لانه بلغه انه كان في الشام اذا صلى الجمعة واخذ الناس
في مناقب الشيخين يقول لهم لو رأيتم ما احدث الناس بعدهما شيدوا البنيان ولبسوا الناعم وركبوا الخيل
واكلوا الطيبات وكاد يفسد بافواله الامور ويشوش الاحوال استدعاه من الشام وكان اذا راى
عثمان قال يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم فضربه عثمان بالسوط
على ذلك تاديبا وللامام ذلك بالنسبة الى كل من اساء الادب عليه وان افضى ذلك التاديب الى هلاكه ثم
قال له اما ان تكف واما ان تخرج الى حيث شئت فخرج الى الربذة غير منفي ومات بها وعن الخامس لانه انه
اسقط القود وحد الشرب قوله لم يقتل عبد الله بن عمر قلنا لانه كان مجتهدا وقد قال هذا القتل جرى
في غير سلطاني ولا يلزمني حكمه وذلك لانه قتله قبل عقد الامامة لعثمان وهذا هو مذهب ابي حنيفة
وانما اخر حد شرب الخمر لتكون على ثقة من شربه الخمر ولهذا اخذه بعد ذلك وعن السادس ان الصحابة
ما خذلته الا لعلمهم بان السفهاء والاوباش قد تمالوا على قتله بحيث لا يمكن دفعهم ونسبة الخيانة
الى السفهاء والاوباش اولى من نسبة التزوير والكذب اليه واما قول علي رضي الله عنه الله قتله مقيد
بقوله وانا معه فيكون معناه الله يقتلني معه ولم يرد به انه اعان على قتله وانما ذكر مثل هذا اللفظ
ايضا للفريقين ومداراة للحزبين حتى لا يختل عليه الامر ويتشوش الحال والذي يدل على ذلك ما روي انه قال
والله ما قتلته ولا مالات على قتله وانه انفذ الحسن والحسين رضي الله عنهما يستاذنه في نصرته فقال
عثمان رضي الله عنه لا حاجة لي في ذلك والذي يدل على صحة امامته ان عمر جعل الامامة شورى في عثمان
وعلي وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعيد بن ابي وقاص لان كان يراهم افضل خلق الله في وقتهم
وان الامامة غير صالح لمن عداهم وقال في حقهم مات رسول الله وهو عنهم راض الا انه يتردد في التعيين
ولم يترجح في نظره واحد منهم على الباقين واراد ان يستظهر براي غيره في التعيين يدل على ذلك ان انفسموا

ما ذام

اثنين واربعة فيكون الاربعة ميلا منه الى الكثرة وانها اغلب على الظن وانه استووا فيكونوا
في الحزب الذي فيه عبد الرحمن ولهذا فانه لم يعين واحدا منهم للصلوة عليه مخافة ان يتال الميل اليه وعتبه
بل وصى بذلك الى صهيب ثم اتفق المسلمون بعده على عثمان رضي الله عنه لاستجماعه شرائط الامامة وتحببها
فانه كان فيه فضائل كثيرة ومناقب مشهورة مما لا خفاء فيه فانه جهز جيش العسرة وشرى بيررومة وزاد في مسجد
رسول الله عليه السلام وجمع الناس على مصحف واحد عندما كان وقوع الاختلاف من الناس في القران واختار
النبي عليه السلام له في تزويج ابنته وقوله عليه السلام لما ماتت الثانية لو كانت لنا ثالثة لزوجناك وما اظهر
من كف النبي عليه السلام رجله عند دخول عثمان عليه وقوله في حقه كيف لا استحيي من يستحيي منه الملائكة
وقوله عليه السلام وزنت بامتي فوضعت في كفة فرجحتها بامتي ثم وضع ابو بكر رضي الله عنه مكاني فرجح
بامتي ثم وضع عمر رضي الله عنه مكانه فرجح بهم ثم وضع عثمان رضي الله عنه فرجح بهم ثم رفع الميزان
وكان مع ذلك كله من الزهاد والعباد والمجتهدين يختم القران في كل ليلة في ركعة واحدة حتى نزل في
حقه قوله تعالى امن هو قانت اناء الليل ساجدا وقائما يحذر الاخرة **قال** وعلي رضي الله عنه
افضل لكثرة جهاده وعظم بلائه في وقائع النبي عليه السلام باجمعها ولم يبلغ احد درجته في غزاة بدر
واحد ويوم الاحزاب وخيبر وحنين وغيرها ولانه اعلم لقوة حدسه وشدة ملازمته للرسول ورجوع الصحابة
اليه في اكثر الوقائع بعد غلطهم وقال النبي عليه السلام اقضاكم علي كرم الله وجهه واستند الفضلاء في جميع
العلوم واخبر هو بذلك ولقوله وانفسنا ولكثرة سخائه على غيره وكان ازهد الناس بعد النبي عليه السلام
واعبدهم واحلمهم واشرفهم خلقا واقدمهم ايمانا وافصحهم واسدهم رايا واكثرهم حرصا على اقامة حدود
الله واحفظهم للكتاب العزيز ولاخباره بالغيب واستجابة دعائه وظهور المعجزات عنه واختصاصه بالقرابة
والاخوة ووجوب المحبة والنصرة ومساواة الانبيا وخبر الطائر والمنزلة والغدير وغيره ولانتفاء سبق
كفره ولكثرة الانتفاع به وتميزه بالكمالات النفسانية والبدنية والخارجية **اقول** لما فرغ عن المطاعن
شرع في بيان افضلية علي رضي الله عنه على غيره من الصحابة اختلف الناس ههنا فذهب اهل السنة الى ان ابا بكر
رضي الله عنه افضل من علي كرم الله وجهه وذهبت الشيعة الى ان عليا كرم الله وجهه افضل واختاره المصنف

وضبطهم

واحتج

واحتج عليه بوجوه منها ان عليا كرم الله وجهه اكثر جهادا واعظم بلاء في غزوات النبي عليه السلام مثل
غزاة بدر واحد ويوم الاحزاب وخيبر وحنين وغيرها من الغزوات وذلك مشهور مبين في مواضعه فيكون
افضل لقوله تعالى وفضل الله المجاهدين على القاعدين ومنها ان عليا كرم الله وجهه اعلم الصحابة يدل على
ذلك قوة حدسه وشدة ملازمته وكثرة استفادته منه ورجوع الصحابة اليه في اكثر الوقائع المشكلة
والمسائل المعضلة بعد غلطهم فيها وقوله عليه السلام اقضاكم علي كرم الله وجهه والاقضى اعلم لاحتياجه
الى جميع انواع العلوم واستناد العلماء والفضلاء في جميع العلوم اليه كما هو مذكور في مواضعه واخبر
علي بانه اعرف مثل قوله والله لو كسرت لي الوسادة لحكمت بين اهل التورية بتوراتهم وبين اهل الزبور بزبورهم
وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم ولا شك انه صادق واذا كان اعلم يكون افضل لقوله
تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وقوله تعالى يرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم
درجات ومنها قوله تعالى وانفسنا وانفسكم بيان دلالته ان النبي عليه السلام دعا عليا كرم الله وجهه الى ذلك المقام
وذلك يدل على انه افضل من جميع الصحابة وبيان دلالة الاية ما ورد فيه من الاخبار الصحيحة وايضا فان قوله
وانفسنا ليس المراد نفسه لان الانسان لا يدعو نفسه كالا يامر نفسه وليس المراد به فاطمة والحسن والحسين رضي
الله عنهم لانهم قد اندرجوا في قوله تعالى وابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم فلا بد وان يكون شخصا اخر غير
نفسه وغير فاطمة والحسن والحسين وليس ذلك المدعو غير علي كرم الله وجهه بالاجماع فتعين ان يكون
عليا وبيان دلالته على كونه افضل الصحابة ان دعاءه الى المباهلة يدل على انه عليه السلام في غاية الشفقة
والمحبة لعلي كرم الله وجهه والا لقال المنافقون ان الرسول عليه السلام على بصيرة من امره حيث انه
لم يدع للمباهلة من يحبه ويحذر عليه من العذاب وزيادة الشفقة والمحبة للمدعو الى المباهلة اما ان يكون
لزيادة قربه منه او لكونه افضل والاول محال والا لكان العباس اولى بذلك ولما كان علي رضي الله عنه اولى
من اخيه عقيل لتساويهما في القرابة فلم يبق الا كونه افضل ومنها ان سخاوته اكثر من سخاوة غيره يدل على
ذلك ما اشتهر عنه من ايثار المحاويج على نفسه واهل بيته مع شدة احتياجهم حتى تصدق في الصلوة
بخاتمه على المسكين فنزل في حقه ويطعمون الطعام على حبه وازهد الناس بعد رسول الله عليه السلام بل

على ذلك ما اشتهر عنه من التخشن في الماكل والملابس وترك التنعم حتى قال للدنيا طلقتك ثلثا
مع اتساع ابواب الدنيا عليه ومنها انه اعبدهم فانه روي انه صار جبهته كركبة البعير بطول سجوده
وكان يحافظ على النوافل واحلمهم فانه عفى يوم الجمل عن مروان بن الحكم مع شدة عداوته لعلي وعفى
عن اهل البصرة محاربتهم واشرفهم خلقا واطلقهم وجها حتى نسب الى الدعابة مع شدة باسه وهيبته
ومنها انه اقدمهم ايمانا يدل على ذلك ما روي ان النبي عليه السلام بعث يوم الاثنين واسلم علي انه كان
يقول انا اول من صلى واول من امن بالله ورسوله ولا سبقني الى الصلوة الا نبي الله وكان قوله مشهورا بين
الصحابة ولم ينكر عليه منكر فدل على صدقه واذا ثبت انه اقدم ايمانا من الصحابة كان افضل منهم لقوله تعالى
والسابقون السابقون اولئك المقربون وبتقدير ان لا يكون ايمانه سابقا على ايمان جميع الصحابة فلا ان
ايمانه كان سابقا على ايمان ابي بكر رضي الله عنه يدل على ذلك قوله كرم الله وجهه على مشهد من الصحابة
انا الصديق الاكبر امنت قبل ان امن ابو بكر رضي الله عنه واسلمت قبل ان اسلم ولم ينكر عليه منكر فيكون
افضل من ابي بكر رضي الله عنه ومنها انه افصحهم واعلمهم بعد رسول الله عليه السلام حتى قيل لكلامه
انه فوق كلام المخلوق ودون كلام الخالق من كلامه تعلم الفصحاء اصناف الفصاحة والبلاغة ومنها
انه اسدهم رايا واحسنهم تدبيرا يدل على ذلك اشارته الى عمر رضي الله عنه بتخلفه عن حرب الروم والفرس
وبعث العسكر اليهم واشارته الى عثمان بما فيه صلاحه وصلاح المسلمين ومنها انه اكثرهم حرصا على
اقامة حدود الله تعالى لم يتساهل في ذلك اصلا ولم يلتفت الى القرابة والمحبة ومنها انه احفظهم
لكتاب الله تعالى فان اكثر ائمة القرا يسندون قراتهم اليه كابي عمرو وعاصم وغيرهم لانهم يرجعون الى
ابي عبد الرحمن السلمي وهو تلميذ علي رضي الله عنه فيكون افضل من غيره من الصحابة ومنها انه اخبر
عن الغيب في مواضع كثيرة كاخباره بقتل ذي اليدين رضي الله عنه لما لم يجده اصحابه بين القتلى
قال والله ما كذبت فاعتبر القتلى حتى وجده تحت قميصه ووجد على كتفه سلعة كثدي عليها شعر
واخبر بقتل نفسه في رمضان وبولاية الحجاج ومنها انه كان مستجاب الدعوة كما هو مشهور ان الله
تعالى قد استجاب له في مواضع كثيرة ومنها انه اظهر المعجزات وقد اشير الى ذلك فيما تقدم ومنها ان عليا

كرم

كرم الله وجهه اختص بالقرابة والاخوة فانه عليه السلام لما آخى بين الصحابة اخذ عليا رضي الله
عنه اخا لنفسه ومنها ان عليا رضي الله عنه اختص بوجوب محبته فانه كان من اولي القربى ومحبة
اولي القربى واجبة لقوله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى ومنها انه اختص
بالنصرة لرسول الله عليه السلام يدل عليه قوله في حق النبي عليه السلام فان الله هو مولاه وجبريل
وصالح المومنين والمراد بصالح المومنين علي بن ابي طالب رضي الله عنه هكذا نقله ابو صالح عن ابن عباس
ومحمد بن علي وجعفر كما نقل النقاش وغيره في تفسيره والمراد بالمولى ههنا الناصر اذ هو القدر
المشترك بين الله وجبريل وعلي فذلك يدل على انه افضل لان ظاهر الاية للحصر اذ لو لم يكن للحصر لما كان لتخصيص
ذكر الله وجبريل وعلي فائدة وتقويره لا ناصر لمحمد غير الباري وجبريل وعلي واختصاص علي بالنصرة
دون باقي الصحابة دليل على انه افضل منهم نظرا الى ان نصرة النبي عليه السلام من افضل العبادات
ومنها ان عليا كان مساويا للانبيا المتقدمين يدل على ذلك قوله عليه السلام من اراد ان ينظر الى ادم في علمه
والى نوح في تقواه والى ابرهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي
رضي الله عنه اوجب مساواته للانبيا في صفاتهم والانبيا افضل من باقي الصحابة وكان علي افضل
من باقي الصحابة لان المساوي للافضل افضل ومنها خبر الطاير بيان ذلك انه عليه السلام اهدي له مشوي
فقال اللهم ائتني باحب خلقك اليك ياكل معي فجاء علي فاكل معه والاحب الى الله تعالى هو من اراد به
زيادة ثوابه وليس في ذلك ما يدل على كونه افضل من النبي عليه السلام والملائكة لانه قال ائتني باحب
خلقك اليك والماتي به الى النبي عليه السلام يجب ان يكون غير النبي وكانه قال احب خلقك اليك غيري
ولقوله ياكل معي وتقديره ائتني باحب خلقك اليك ممن ياكل معي والملائكة لا ياكلون وبتقدير
عموم اللفظ لذلك فلا يلزم من تخصيصه بالنسبة الى النبي والملائكة تخصيصه بالنسبة الى غيرهما
ومنها خبر المنزلة وهو قوله عليه السلام انت مني بمنزلة هرون من موسى وكان هرون افضل اهل زمانه
عند موسى فلا بد وان يكون علي رضي الله عنه كذلك ومنها خبر الغدير وهو قوله عليه السلام من كنت مولاه
فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وادر الحق مع

طائر

على كيف ما دار وقد بين ان المراد بالمولى ههنا الاولى بالتصرف فيكون افضل ومنها خبر خيبر بيان ذلك انه
بعث ابا بكر الى خيبر فرجع منهزما ثم بعث عمر فرجع منهزما فغضب الرسول لذلك فلما اصبح خرج الى الناس
ومعه راية وقال لاعطين الراية رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرار غير فرار فتعرض له المهاجرون
فقال عليه السلام اين علي فقيل انه ارمد العينين فتفل في عينيه ثم دفع الراية اليه وذلك يدل على ان ما وصفه
به مفقود ممن تقدم فيكون افضل منهما ويلزم منه ان يكون افضل من جميع الصحابة ومنها انه قد انتفى سبق
كفره فانه لم يكفر بالله قط بل من حين بلوغه كان مسلما مومنا بخلاف باقي الصحابة فانه كانوا اهل بعثة النبي عليه السلم
كفرة ولا شك ان المومن الموحد الذي لم يزل خاليا عن الشرك والكفر افضل من غيره ومنها ان عليا انتفاع الناس
به اكثر من انتفاعهم بغيره يدل على ذلك كثرة حروبه وشدة بلايه وقوة شوكة الاسلام حتى قال رسول الله عليه
السلام يوم الاحزاب لضربة علي خير من عبادة الثقلين ومنها اختصاصه بمزيد الكمالات النفسانية والبدنية
الخارجية كالعلم والزهد والكرم والشجاعة وحسن الخلق ومزيد القوة وشدة الباس والقرب من رسول الله نسبا
وصهارة فانه ابن عم رسول الله وزوج البتول واب السبطين وقد اشير الى تفاصيل ذلك في مواضع متكثرة
وللقائل ان يقول لا نم ان عليا اكثر جهادا وعلى تقدير ان يكون اكثر جهادا بالقتال ومنازلة الابطال من غيره
على ذلك ما يدل على انه افضل من غيره مطلقا لجواز اختصاص غيره بفضيلة لا توجد لها فيه كالجهاد مع النفس
والعادات والجهاد مع العدو باقامة البراهين ودفع الشبهات او غير ذلك ولا نم ان عليا اعلم الصحابة وقوله
اقضاكم علي لا يدل على انه اعلم بل غايته انه محتاج الى جميع العلوم التي تتعلق بها القضا وفصل الخصومات ولا يدل
ذلك على بلوغه في كل واحد منها الى الغاية القصوى والنهاية العليا وعلى هذا ان كان اعلم من غيره من جهة اشتماله
على اصول العلوم فلعل غيره اعلم منه لبلوغه في احاد العلوم النهاية التي لم يبلغها علي رضي الله عنه ولئن سلم انه
اعلم الصحابة وانه افضل بالنسبة الى فضيلة العلم ولا يلزم ان يكون افضل من غيره مطلقا لجواز اختصاص غيره بفضيلة
غير فضيلة العلم يكون بها افضل من علي رضي الله عنه ولا نم ان المدعو الى المباهلة علي رضي الله عنه فانه ان المراد قرابته
وخدمه يدل على ذلك ذكرهم بصيغة الجمع ولو كان المراد به عليا لكان مجازا والاصل عدمه ولا نم انه لتبين المراد
من قوله وانفسنا نفسه قوله الاثنان لا يدعو نفسه مجازا ممنوع فانه ان اراد من نفسه شيئا يصح ان يقال

دوى ح

دعا

دعا نفسه الى ذلك الشيء وهو وان كان مجازا لحمله على علي ايضا مجازا فان عليا ليس هو نفس النبي حقيقة وليس
احد المجازين اولى من الاخر ولئن سلم ان عليا هو المدعو الى المباهلة لكن لا نم انه يلزم من ذلك ان يكون افضل من
الصحابة قوله ان دعوته الى المباهلة يدل على ان النبي عليه السلام في غاية الشفقة على المدعو قلنا مسلم قوله اما
ان يكون ذلك لزيادة قربه من النبي عليه السلام او لزيادة فضله قلنا لا نم الحصر اذ الممكن ان يكون ذلك لمجموع
امور لا وجود لها في غير المدعو وهي اصل القرابة واصل الفضل مع زيادة الالف وكثرة معاشرة لا لزيادة
الفضيلة وعلى هذا الممكن اختصاص علي رضي الله عنه بهذه الامور دون غيره من الصحابة وهو كذلك ولا نم
ان ما اشتهر ونقل من سخاوته وزهده وشرف خلقه وعلمه وعبادته وطلاقة وجهه يدل على انه ازيد وافضل من
غيره في هذه الصفات بل غايته انه يدل على اتصافه بهذه الصفات واتصافه بهذه الصفات لا يقتضي
زيادته على غيره في هذه الصفات ولا نم ان ايمانه سابق على ايمان جميع الصحابة فانه روي انه عليه السلم قال ما
عرضت الايمان على احد الا وكان له كبوة غير ابي بكر رضي الله عنه فانه لم يتلعثم وذلك يدل على ان ابا بكر سبقه الى
الايمان على من عداه لانه لو لم يكن كذلك لكان تاخره في الايمان لعدم اجابته بل لتقصير النبي عليه السلام في دعائه
الى الايمان وذلك مستحيل في حق النبي عليه السلام وان سلم ان ايمانه سابق على ايمان ابي بكر رضي الله عنه الا ان اسلام
ابي بكر رضي الله عنه بعد البلوغ واسلام علي رضي الله عنه قبل البلوغ بدليل ما نقل عنه من الشعر وهو قوله
سبقتكم الى الاسلام طرا غلاما ما بلغت اوان حلم واسلام العاقل البالغ افضل من اسلام الصبي لان صحة اسلام
العاقل البالغ متفق عليها وصحة اسلام الصبي مختلف فيها ولئن سلم ان من سبق الى الاسلام افضل لكن من جهة
سبق الاسلام لا مطلقا ولا نم انه افصحهم وعلى تقدير التسليم فلا نم ان الافصح افضل ولئن سلم انه افضل فلا
نم انه افضل مطلقا بل غايته انه افضل في هذه الصفة ولا نم انه اسدهم رايا وما نقل عنه من الاشارة الى عمر وعثمان
رضي الله عنهما لا يدل الا على صحة رايه في هاتين الصورتين ولا يدل على انه اسد رايا من جميع الصحابة واما شدة حرصه
على اقامة الحدود وحفظه لكتاب الله تعالى واخباره عن الغيب واستجابة دعائه وظهور الكرامات منه واختصاصه
بالقرابة فيدل على كماله وفضله ولا يدل على انه افضل من غيره ولا نم انه اختص بوجوب المحبة فان جميع الصحابة مشاركون
له في وجوب المحبة لهم ولا نم انه اختص بالنصرة لرسول الله ولا نم ان المراد من صالح المومنين علي رضي الله عنه بل المراد

الكبوة مثل الوقفة تكون عند الشي يكرهه صحاح

نعتا للمؤمنين هكذا ذكره اكثر المفسرين وقال الضحاك المراد به ابو بكر وعمر رضي الله عنهما وقال العلامة زيادة المراد
به الانبياء ولا نسلم ان مساواته لكل نبي في صفة توجب مساواته لكل واحد منهم في الفضيلة والا يلزم خلاف
الاجماع وان يكون افضل من كل واحد منهم وهو باطل واذا لم يلزم ان يكون مساويا لهم في الفضيلة لم يفد الا
ستدلال به وحديث الطير لا يدل على انه احب الخلق مطلقا بل الممكن ان يكون احب الخلق بالنظر الى معنى عليه السلام دون
معنى اخر عليه السلام يصح الاستفسار بان يقال احب خلقك في كل شي او في بعض وعند ذلك فلا يلزم من زيادة
ثوابه في بعض الاشيا على غيره الزيادة في كل شي بل جاز ان يكون غيره ازيد ثوابا منه في شي اخر فان قيل فعلى هذا
التقدير اي فائدة في قوله ائتني باحب خلقك اليك قلنا الفائدة فيه تخصيصه بمن ليس احب عند الله من وجه وحديث
المنزلة قد مر الكلام عليه واما قوله عليه السلام من كنت مولاه فعلي مولاه فلا يدل على انه افضل واما حديث خيبر
فلا يدل على ان عليا رضي الله عنه افضل من ابي بكر وعمر رضي الله عنهما بل غايته ان مجموع ما وصفه به من كونه يحب الله ورسوله
ويحبه الله ورسوله وانه كرار غير فرار لم يجتمع فيهما ويجوز ان يكون عدم الاجتماع فيهما بتحقق فرارهما ويلزم من ذلك
ان يكون افضل منهما بالنظر الى هذا الوجه ولا يلزم ان يكون افضل منهما مطلقا لجواز ان يكون كل واحد منهما افضل
من علي رضي الله عنه من وجه اخر ولا نسلم ان انتفا سبق كفره يدل على انه افضل وانما يلزم ان لو كان سبق كفر غيره ثم
بعد بعثة الرسول واما على تقدير سبق الكفر قبل البعثة فلا ولئن سلم ان انتفا سبق الكفر مطلقا يوجب الافضلية
ولكن لا نسلم انه يوجب الافضلية مطلقا ولا نسلم ان انتفاع المسلمين بعلي رضي الله عنه اكثر من انتفاعهم بغيره فان
انتفاع المسلمين بابي بكر وعمر رضي الله عنهما اكثر ولا يخفى ذلك على من يطلع على حالهما ونصرتهما في الدين فان الاسلام
لا يقوى بالجد كما قوي بابي بكر وعمر رضي الله عنهما واما اتصافه بالكمالات النفسانية والبدنية والخارجية فيدل
على انه كان كاملا فاضلا ولا يدل على انه افضل من غيره من الصحابة ولئن سلم ان الوجوه التي ذكرت دالة على ان عليا
افضل من باقي الصحابة الا انه معارض بما يدل على ان ابا بكر رضي الله عنه افضل منه فمن ذلك قوله تعالى وسيجنبها
الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى قال اكثر اهل التفسير انها نزلت في حق ابي بكر رضي الله عنه وعليه اعتماد العلماء فيكون
ابو بكر رضي الله عنه موصوفا بكونه اتقى والاتقى هو الاكرم عند الله تعالى لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم
والاكرم عند الله هو الافضل ومنه قوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر رضي الله عنهما امر كل واحد

بالاقتداء

وبلغ م

بالاقتداء بهما ودخل فيه علي على ان يكون مفضولا بالنسبة الى ابي بكر رضي الله عنه لانه ان لم يكن مفضولا فاما
مساويا او افضل فان كان مساويا يلزم الترجيح بلا مرجح وان كان افضل ينبغي ان يكون الامر بالعكس ومن ذلك
ما روي ان ابا الدردا كان يمشي امام ابي بكر فقال له النبي عليه السلام اتمشي امام من هو خير منك فقال ابو الدردا
اهو خير مني فقال له النبي عليه السلام ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على رجل افضل من ابي
بكر ومن ذلك قوله عليه السلام لابي بكر وعمر رضي الله عنهما هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين
ومن ذلك قوله عليه السلام لا ينبغي لقوم يكون فيهم ابو بكر رضي الله عنه ان يتقدم عليه غيره ومن ذلك قوله عليه
السلام ليؤم الناس ابو بكر رضي الله عنه وتقديمه في الصلوة مع انها افضل العبادات يدل على انه افضل
ومن ذلك قوله يابى الله ورسوله الا ابا بكر ومن ذلك قوله عليه السلام ائتوني بدواة وقرطاس اكتب
لابي بكر رضي الله عنه كتابا لا يختلف عليه اثنان ومنه قوله عليه السلام خير امتي ابو بكر ثم عمر رضي الله عنه
ومن ذلك قوله عليه السلام وقد ذكر ابو بكر عنده واين مثل ابي بكر كذبني الناس وصدقني وامن بي وزوجني
ابنته وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف ومنه قول علي كرم الله وجهه خير الناس بعد
النبيين ابو بكر ثم عمر رضي الله عنهما ومنه ما روي على انه قيل له الا توصي فقال ما اوصى رسول الله حتى
اوصي ولكن ان اراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم ومنه قوله عليه
السلام لو كنت متخذا خليلا دون ربي لاتخذت ابا بكر خليلا ولكن هو شريكي في ديني وصاحبي الذي اوجبت
له صحبتي في الغار وخليفتي في امتي واعلم انه يجب تعظيم جميع اصحاب رسول الله والكف عن مطاعنهم وحسن
الظن بهم وترك التعصب والبغض على بعضهم وترك الافراط في اظهار محبتهم بحيث يؤدي الى القدح
في غيره فان الله تعالى مدحهم في مواضع كثيرة من القران واثنى رسول الله عليه السلام عليهم وهم بذلوا
الجهد في نصرة رسول الله بالجهاد وصرف الاموال فكيف يجوز للمؤمن بالله ورسوله ان يبغض من هو موصوف
بهذه الصفات **قال** والنقل المتواتر دل على الاحد عشر ولوجوب العصمة وانتفائها عن غيرهم
ووجود الكمالات فيهم ومحاربوا علي كفرة ومخالفوه فسقة **اقول** لما ذكر ان الامام الحق بعد رسول
الله علي اراد ان يشير الى باقي الائمة وهم احد عشر الحسن والحسين ثم زين العابدين ثم محمد الباقر ثم جعفر الصادق

ثم موسى الكاظم ثم علي الرضا ثم محمد الجواد ثم علي الهادي ثم الحسن العسكري ثم الامام المنتظر والنص
على امامتهم على هذا الترتيب بوجوه الاول النقل المتواتر من الشيعة قرنا بعد قرن وطبقا عن سلف
فانه دال على امامة هؤلاء ومنه ما روي انه عليه السلام قال للحسين ابني امام ابن امام اخو امام ابو ائمة تسعة
تاسعهم قائمهم ومنه ما روي عن مسروق بينا نحن عند عبد الله بن مسعود اذ يقول لنا شاب هل عهد اليكم
نبيكم كم يكون من بعده خليفة عدد نقباء بني اسرائيل الثاني ان الامام يجب ان يكون معصوما وغير هؤلاء
ليس معصوما اجماعا فثبتت العصمة لهم والا لزم خلو الزمان عن المعصوم وذلك محال الثالث ان كل
واحد من هؤلاء متصف بالكمالات النفسانية والبدنية والخارجية وبكمال العترة وهذا دليل على
استحقاقه الخلافة لانه افضل من اهل عصره ولا يجوز العقل تقديم المفضول على الافضل وفي هذه
الوجوه نظر لا يخفى على المتامل ولما فرغ عن بيان الامامة اشار الى ان محاربي علي كفرة ومخالفيه فسقة
اما الاول فلقوله عليه السلام حربك حربي ولا شك ان محارب رسول الله كافر واما الثاني فلان حقية
امامته واضحة فمتابعته واجبة فمن خالفه يكون مخالفا لسبيل المؤمنين ومن يتبع غير سبيل المؤمنين
نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا والحق ان محارب علي يكون مخطئا ظاهرا ويكون من الفئة الباغية
ان كانت محاربته عن شبهة وكذا محارب كل واحد من الخلفاء الراشدين واما مخالفته فلا يخلو اما ان
يكون عن اجتهاد فلا يكون فاسقا وان كان الثاني فلا شك في فسقه وكذا مخالفة سائر الخلفاء الراشدين

قال المقصد السادس في المعاد والوعد والوعيد وما يتصل بذلك حكم المثلين واحد و
السمع دل على امكان التماثل والكرية ووجود الخلاء واختلاف المتفقات ممنوعة اقول لما
فرغ من المقصد الخامس شرع في المقصد السادس وما يتبعه من الوعد والوعيد ولما كان هذه المطالب
موقوفة على بيان جواز عالم آخر مماثل لهذا العالم اشار الى امكانه واحتج عليه بالعقل والسمع اما العقل
فلان العالم المماثل لهذا العالم مثل هذا العالم وحكم المثلين في الوجود واحد فان احد المثلين من الممكنات
اذا كان ممكنا وجوده كان مثله ايضا ممكنا وجوده فمثل هذا العالم ممكن وجوده واحتج من زعم ان مثل
هذا العالم ممتنع من وجهين الاول ان الفلك بسيط لما مر وشكله كري فلو فرض عالم آخر لكان كريا فيعرض

[margin: اي ولا امكان كان الاول بالنظر الى اطراف خطائه لا يعني الحكم بالفسق لانه مجتهد والمجتهد ... الاجتهاد صح]

بين العالمين خلاء وهو محال اجاب عنه بانا لا نسلم اختلاف المتفقات بالطبايع
في مقتضياتها على تقدير ان لا يكون طالبة لهذه الامكنة لجواز ان يكون طبائعها مخالفة لطبائع هذه
العناصر وان كانت مماثلة لها في الجسمية قال والامكان يعطي جواز العدم والسمع دل
عليه وتاول في المكلف بالتفرق كما في قصة ابراهيم اقول اختلفوا في ان العالم هل يصح عدمه
ام لا فمنع القدماء من الفلاسفة صحته وذهبت الكرامية والجاحظ الى ان العالم محدث وممتنع الفناء
وذهبت الاشعرية وابو علي الى جواز فناء العالم عقلا وذهب الى انه انما يعرف بالسمع ثم ان الاشاعرة
قالوا انه يفنى من جهة ان الله تعالى لا يخلق الاعراض التي يحتاج الجواهر الى وجودها اما القاضي ابو بكر
فقال في بعض المواضع ان تلك الاعراض هي الاكوان وقال في بعضها ان الفاعل المختار يفني بلا وسط وقال في موضع
آخر ان الجوهر يحتاج الى نوع من كل جنس من اجناس الاعراض فاذا لم يخلق اي نوع كان انعدم الجوهر ومال امام الحرمين
الى ذلك وذهب بعضهم الى انه اذا خلق الفناء وهو عرض انعدم الجوهر وذهب ابو الهذيل الى انه كانه قال كن
وكان يقول افن فيفنى وذهب ابو علي وابو هاشم الى ان الله تعالى يخلق الفناء وهو عرض فيفنى جميع الاجسام وهؤلاء
يفنى وقال ابو علي انه يخلق لكل جوهر فناء وقال الباقون ان فناء واحدا يكفي لافناء الكل فهذه هي المذاهب واحتج المصنف
على جواز العدم بالامكان بانه قد بين ان العالم ممكن الوجود فيستحيل ان يجب بالذات ويمتنع بها لامتناع الانقلاب
فيجوز العدم عليه كما جاز الوجود له والى هذا اشار بقوله والامكان يعطي جواز العدم والدلائل السمعية دلت على
وقوع العدم مثل قوله تعالى هو الاول والآخر فان الآخرية من الله لا يكون متصورا الا ان يبقى بعد فناء الممكنات
ومثل قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وقوله وتاول في المكلف بالتفرق اشارة الى جواب دخل مقدر تقريره ان القول
بوقوع العدم ينافي القول بالمعاد لان اعادة المعدوم ممتنعة فاذا وقع العدم امتنع الاعادة فلم يتحقق المعاد
تقرير الجواب انه لا اشكال في غير المكلفين فانه يجوز ان يعدم بالكلية ولا يعاد واما بالنسبة الى المكلفين فانه يتاول
العدم بتفريق الاجزاء لانه بعد تفريق اجزائهم يصدق عليهم انهم هالكون ويتاول المعاد بجمع تلك الاجزاء والفها
بعد التفريق ولهذا يصح هذا التاويل قصة ابراهيم فانه لما طلب اراءة احياء الموتى حيث قال رب ارني كيف
تحيي الموتى قال الله تعالى في جوابه فخذ اربعة من الطير فصرهن اليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن يأتينك

[margin: ابو هاشم]

شيئا فإنه قد يظهر منه أنه أراد ما حيا الموتى بالتفرق الأجزاء المتفرقة بالموت **قال** وإثبات الفناء
غير معقول لأنه إن قام بذاته لم يكن ضدا وكذا إن قام بالجوهر ولانتفاء الأولوية واستلزام انقلاب
الحقائق والتسلسل **أقول** لما بين كيفية الإعدام أراد أن يشير إلى بطلان إثبات الفناء فقال
الفناء غير معقول لأنه إن قام بذاته كان جوهرا فلا يكون ضدا للجوهر وإن كان قائما بغيره فلا بد وأن يكون
قائما بالجوهر ابتداء أو بتوسط فلا يكون ضدا للجوهر أيضا فلا يكون منافيا للجوهر ولأن الفناء لو كان منافيا
للجوهر لم يكن إعدامه للجوهر أولى من إعدام الجوهر له لأن منع المنافي الموجود دخول المنافي الطارئ
في الوجود أولى من دفع الطارئ له ولأن الفناء لو كان موجودا لزم الانقلاب أو التسلسل والتالي
ظاهر الفساد بيان الملازمة أن الفناء إما أن يكون واجبا لذاته وح يلزم الانقلاب لأنه كان معدوما
وإلا لم يكن الجواهر موجودة أصلا ثم صار موجودا وكل ما هذا شأنه كان ممكنا وإما أن يكون ممكنا لذاته
فح يحتاج إلى علة لا يكون لذاته وإلا لزم الانقلاب بل بسبب وجود هذه وح يلزم التسلسل **قال**
وإثبات بقاء لا في محل يستلزم الترجيح بلا مرجح واجتماع النقيضين وإثباته في محل يستلزم توقف الشيء على
نفسه إما ابتداء أو بواسطة **أقول** ذهب طائفة إلى أن الجوهر باق ببقاء قائم بذاته فإذا انتفى
ذلك البقاء انتفى الجوهر فقال المصنف إثبات بقاء لا في محل يستلزم الترجيح بلا مرجح واجتماع النقيضين
وذلك لأن البقاء لا في محل إما أن يكون جوهرا أو عرضا فإن كان الأول يلزم الترجيح بلا مرجح لأنه لا يمكن أن يكون
كل من الجوهرين أعني الجوهر الذي هو باق بالبقاء والجوهر الذي هو البقاء شرطا للآخر لاستحالة الدور فيكون أحدهما
شرطا للآخر فيلزم ترجيح بلا مرجح لأنه لو لم يكن جعل أحدهما شرطا للآخر أولى من العكس وإن كان الثاني
يلزم اجتماع النقيضين لأنه باعتبار أن يكون قائما بذاته لا يكون في محل وباعتبار كونه عرضا يكون في محل فيلزم
اجتماع النقيضين وذهب جماعة من الأشاعرة إلى أن الجوهر باق ببقاء قائم بذاته وإذا أراد الله إعدام
الجوهر لم يوجد البقاء فانتفى الجوهر فأبطل المصنف ذلك المذهب بأن حصول البقاء في المحل على حصول
المحل في الزمان الثاني لحصوله في الزمان الثاني أن كان هو نفس البقاء يلزم توقف الشيء على نفسه بواسطة
قال ووجوب إيفاء الوعد والحكمة يقتضي وجوب البعث والضرورة قاضية بثبوت الجسماني

وتقدمه

بلا مرجح

موقوف على حصول البقاء على نفسه إما ابتداء أو بواسطة وذلك لأن حصول البقاء في المحل موقوف

ابتداء أو معلول للبقاء فيلزم توقف ... على نفسه

من دين محمد مع إمكانه ولا تجب إعادة فواضل المكلف **أقول** اختلفوا في المعاد فأطبق المليون
على المعاد الجسماني وذهب طائفة من المحققين إلى أن المعاد النفساني يمكن إثباته بالبراهين العقلية وأما
منهم ابن سينا يحكى عن الشيخ الرئيس في الإلهيات
المعاد الجسماني فلا مجال للبراهين على إثباته ونفيه لكن يجب أن نعتقد على الوجه الذي ذكره الأنبياء لأن
تصديق الأنبياء واجب عقلا لأنهم صادقون وذهب طائفة إلى المعاد الجسماني دون النفساني وذهب
طائفة إلى نفيهما واحتج المصنف على وجوب المعاد بوجهين الأول أن الله تعالى وعد المكلف بالثواب
على الطاعة وأنذر بالعقاب على المعصية بعد الموت ولا يتصور الثواب والعقاب بعد الموت إلا بعد
العود فيجب العود إيفاء للوعد والوعيد الثاني أن الله تعالى كلف بالأوامر والنواهي فيجب أن يصل
الثواب بالطاعة والعقاب على المعصية فيجب البعث بمقتضى الحكمة وإلا لكان ظالما تعالى عما يقولون
علوا كبيرا وفيهما نظر إذ هما مبتنيان على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وأن العدل واجب على الله تعالى
وقد عرفت ما فيه والحق أن المعاد الجسماني والروحاني كلاهما واقع أما الروحاني فلما بين أن النفس الناطقة
مجردة عن المواد وأنها تبقى بعد الخراب ولها سعادة وشقاوة وقد جاء في القرآن مثل قوله فلا تعلم نفس
ما أخفي لهم من قرة أعين وقوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم
يرزقون فرحين وقوله تعالى يا أيتها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية وأما المعاد الجسماني
فلا يستبعد العقل إثباته ولكن قد ورد في القرآن آيات كثيرة دالة على إثباته بحيث لا يقبل التأويل منها
قوله تعالى من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي أنشأها أول مرة فإذا هم من الأجداث إلى ربهم ينسلون
فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم أول مرة أيحسب الإنسان أن لن نجمع عظامه بلى قادرين على أن نسوي بنانه
أئذا كنا عظاما نخرة وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يوم تشقق
الأرض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير وانظر إلى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما أفلا يعلم إذا بعثر ما
في القبور مما لا يمكن أن يحصى فالضرورة تقضي بأن المعاد الجسماني من دين محمد عليه السلام وإمكان العود ثابت
لأن المراد بالعود جمع الأجزاء المتقدمة وهو ممكن بالضرورة وإليه أشار بقوله قل يحييها الذي أنشأها
أول مرة وهو بكل خلق عليم قوله ولا تجب إعادة فواضل المكلف إشارة إلى جواب شبهة تقرير الشبهة

ذهب إليه الشيخ ... نصير ... وأنه المعاد عندك

ان المعاد الجسماني غير ممكن لانه لو اكل انسان انسانا حتى صار جزء البدن المأكول جزء بدن الآكل فليس
بان يعاد جزء بدن احدهما اولى من ان يعاد جزء بدن الآخر وجعله جزءا لبدنيهما محال فينبغي ان لا يعاد واحد
منهما تقرير الجواب ان الجزء الاصلي لاحدهما فضل للآخر فرده اليه اولى **قال** وعدم الافلاك
وحصول الجنة فوقها ودوام الحيوة مع الاحتراق وتولد البدن من غير التوالد وتناهي القوى الجسمانية
استبعادات **اقول** احتج القائلون بامتناع العود بوجوه الاول انه لو ثبت المعاد الجسماني
فاما ان يكون وصول الثواب والعقاب في الافلاك او في العناصر والثاني هو التناسخ والاول يوجب
انخراق الافلاك وايضا يلزم حصول الجنة فوق الافلاك لان وصول الثواب الى المكلف في الجنة والجنة
في السماء على تقدير ثبوتها فيلزم عدم كرية الافلاك وايضا يلزم دوام الاحراق مع دوام الحيوة وهو ممتنع
وايضا يلزم تولد البدن من غير التوالد وهو ممتنع وايضا ان يكون القوة الجسمانية غير متناهية التحريك
لان وصول الثواب اما ووصول العقاب بالنسبة الى البعض دائما يوجب التحريكات الغير المتناهية اجاب
المصنف عن هذه الوجوه انها استبعادات لا امتناع في شيء مما ذكرنا فان الافلاك حادثة لما ذكر فيكون
عدمها جايزا او كريتها ممنوعة وعلى تقدير كريتها لا يستلزم حصول الجنة فوقها عدم كريتها ودوام الحيوة
مع دوام الاحراق ممكن لان الله تعالى قادر على كل مقدور والتولد ممكن كما في خلق آدم والقوة الجسمانية قد لا
تتناهى انفعالاتها وكذا فعلها بواسطة **قال** ويستحق الثواب والمدح بفعل الواجب والمندوب
وفعل ضد القبيح والاخلال به بشرط فعل الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه والمندوب كذلك والضد لانه
ترك القبيح والاخلال به لانه اخلال به لان المشقة من غير عوض ظلم ولو امكن الابتداء به كان عبثا وكذا يستحق
العقاب والذم بفعل القبيح والاخلال بالواجب لاشتماله على اللطف والسمع **اقول** لما اثبت المعاد الجسماني
اراد ان يشير الى الثواب والعقاب والثواب هو النفع المستحق المقارن للتعظيم والمدح قول ينبئ عن ارتفاع
حال الغير مع القصد الى الرفع والمكلف يستحق الثواب والمدح بفعل الواجب وبفعل المندوب وبفعل ضد
القبيح وبالاخلال بفعل القبيح ويشترط في استحقاق الثواب والمدح ايقاع الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه
وايقاع المندوب لندبه او لوجه ندبه وايقاع فعل ضد القبيح لكونه ترك القبيح والاخلال بالقبيح لانه اخلال بالقبيح

لانه

واذا كان عدمها جائزا ... ايضا جائزا وحصول الجنة فوق الافلاك جائز م

لانه لو فعل الواجب والمندوب لا لما ذكرنا بل لاجل امر آخر لم يستحق ثوابا ولا مدحا وانما استحق الثواب و
المدح بما ذكر لان الانسان بما ذكر مشقة والزام المشقة من القادر الحكيم من غير عوض او لغرض هو الاضرار
ظلم والظلم قبيح والقبيح لا يصدر عن القادر الحكيم او لغرض هو النفع لا بخ اما ان يمكن الابتداء بذلك النفع وح
ينبغي ان يستحق بما ذكرا الثواب والمدح فيه نظر لانه مبني على الحسن والقبح العقليين وقد عرفت ما فيه ويستحق
المكلف العقاب والذم بفعل القبيح والاخلال بالواجب والعقاب هو الضرر المستحق المقارن للتعظيم والذم
قول ينبئ عن اتضاع حال الغير مع قصده وانما يستحق العقاب والذم بفعل القبيح او الاخلال بالواجب لوجهين
احدهما عقلي والآخر سمعي اما العقلي فلان العقاب على ما ذكر لطف لان المكلف اذا علم ان المعصية يستحق العقاب
فانه يعرض عن فعلها ويتعدى الى فعل ضدها وهو معلوم كونه لطفا واللطف على الله تعالى واجب واما السمع فلما عرف
من القرآن والاحاديث ان الاخلال بالواجب سبب لاستحقاق العقاب **قال** ولا امتناع في اجتماع
الاستحقاقين باعتبارين **اقول** هذا جواب اعتراض وارد على ان الاخلال بالواجب سبب
لاستحقاق الذم والاخلال بالقبيح سبب لاستحقاق المدح وكان المكلف اذا اخل بالواجب وبالقبيح كان مستحقا
للمدح والذم فيلزم اجتماع الاستحقاقين اي استحقاق المدح والذم في مكلف واحد وهو ممتنع تقرير الجواب ان
اجتماع الاستحقاقين باعتبارين اما استحقاق المدح فباعتبار الاخلال بالقبيح واما استحقاق الذم فباعتبار
الاخلال بالواجب ولا امتناع في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين **قال** وايجاب المشقة في شكر
المنعم قبيح ولقضاء العقل به مع الجهل **اقول** ذهب ابو القاسم البلخي الى ان ايجاب هذه التكاليف
لاجل شكر المنعم لانعم الله تعالى بها ولا يستحق المكلف بها ثوابا وبين المصنف بطلانه بان ايجاب المشقة
في شكر المنعم قبيح عند العقلاء اذ يقبح عقلا ان ينعم الانسان على غيره نعمة ثم يكلف ويوجب عليه شكره
على تلك النعمة من غير ان يصل اليه ثواب والقبيح لا يصدر من الله تعالى فتعين ان يكون ايجاب التكاليف
لاستحقاق الثواب وبان العقل قاض بوجوب شكر المنعم وجاهل بالتكاليف الشرعية وقضاء العقل
بوجوب الشكر مع الجهل بالتكاليف يوجب الحكم بان التكاليف ليست شكرا **قال** ويشترط في
استحقاق الثواب كون الفعل والاخلال به شاقا لا رفع الندم على فعله ولا انتفاء العاجل اذ فعل الوصـ

اقول يشترط في استحقاق الثواب كون الفعل الواجب او المندوب او الاخلال بالفعل
القبيح على المشقة لان الموجب لاستحقاق الثواب هو المشقة فاذا انتفت انتفى استحقاق الثواب ولا يشترط
في استحقاق الثواب بفعل الطاعة رفع الذم على فعل الطاعة فان حالة صدور الفعل يمتنع الذم عليه فلا فائدة
في اشتراط رفعه ولا يشترط ايضا في استحقاق الثواب انتفاء النفع العاجل اذ فعله المكلف لوجه الوجوب
او لوجه الندب او للوجوب او للندب قال ويجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم الضروري
باستحقاقهما مع فعل موجبهما اقول ذهب المعتزلة الى ان الثواب يجب ان يقترن بالتعظيم والعقاب يجب
ان يقترن بالاهانة واختاره المصنف واحتج عليه بانا نعلم بالضرورة ان الفعل الموجب للثواب والفعل الموجب
للعقاب يستحق فاعلهما التعظيم والاهانة قال ويجب دوامهما لاشتماله على اللطف ولدوام
المدح والذم وحصول نقيضهما لولاه وبخلوصهما والا لكان الثواب انقص من العوض والتفضل على
تقدير حصوله فيهما وهو ادخل في باب الزجر اقول ذهب المعتزلة الى انه يجب دوام ثواب اهل النعيم
وعقاب اهل الجحيم عقلا واختاره المصنف واحتج عليه بان دوام الثواب على الطاعة ودوام العقاب على
المعصية يبعث المكلف على فعل الطاعة ويزجره عن المعصية فيكون لطفا واللطف واجب ولان الموجب لاستحقاق
الثواب والعقاب والموجب للمدح والذم غير مقيد بزمان دون زمان بل يكون دائما فلا بد وان يكون الموجب
الاخر هو الثواب والعقاب دائما لان دوام احد الموجبين يستدعي دوام الموجب الاخر وبانه لولا دوام
الثواب والعقاب لكان الثواب والعقاب منقطعين وح يلزم نقيضهما اي يلزم بانقطاع الثواب الذي هو
النفع حصول الضرر الذي هو نقيضه وبانقطاع العقاب الذي هو الضرر حصول النفع الذي هو نقيضه
وحصول نقيضي الثواب والعقاب مناف لهما لان الثواب والعقاب ينبغي ان يكونا خالصين عن الشوائب وانما
ينبغي ان يكون الثواب والعقاب خالصين عن الشوائب لانه لو لم يكن الثواب والعقاب خالصين لكان الثواب
والعقاب انقص حالا مما هو عوض لهما والتفضل على تقدير حصوله في الثواب والعقاب الخالصين عن
الشوائب لانه ادخل في الزجر عن المعاصي قال وكل ذي مرتبة في الجنة لا يطلب الازيد ويبلغ سرورهم
بالشكر الى حد انتفاء المشقة وغناهم بالثواب ينفي مشقة ترك القبائح واهل النار يلجؤن الى ترك القبائح

اقول

اقول هذا اشارة الى جواب اعتراض تقريره ان الثواب لا يخلص عن الشوب وذلك لان اهل الجنة
والنار مراتبهم متفاوتة فمن كان اصغر درجة يكون مغتما اذا شاهد من هو اعظم درجة ولانه يجب على اهل
الجنة الشكر على نعم الله تعالى ويجب ايضا عليهم الاخلال بالقبائح وكل ذلك مشقة فلا يكون الثواب خالصا عن
الشوب تقرير الجواب ان كل ذي مرتبة في الجنة لا يطلب مرتبة ازيد من مرتبته فلا يكون مغتما بمشاهدة من هو اعظم
درجة وان سرورهم بالشكر يبلغ الى حد انتفاء المشقة وان غناهم بالثواب ومنافعه ينفي عنهم مشقة ترك القبائح
لانه ح ترك القبائح لا يكون مشقة عليهم واما اهل النار فانهم يلجؤن الى ترك القبائح فلا يصدر القبائح عنهم فلا يكون ذلك
تكليفا لانه انتهى الى حد الالجاء فلا يحصل لهم ثواب بترك القبائح فيكون عقابهم خالصا عن الشوب قال ويجوز توقف
الثواب على شرط والا لانتفى العارف بالله تعالى خاصة اقول ذهب جماعة من المعتزلة الى ان الثواب يجوز ان يتوقف
على شرط واختاره المصنف واحتج عليه بانه لو لم يتوقف الثواب على شرط لكان العارف بالله وحده من غير ان يصدق النبي
عليه السلام في رسالته مثابا واللازم باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان العارف بالله تعالى وحده من غير ان يصدق النبي
عليه السلام له معرفة مستقلة فلو لم يجز توقف الثواب على شرط لوجب اثابته بمعرفته المستقلة وان لم يصدق النبي عليه السلام
قال والاحباط باطل لاستلزامه الظلم ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولعدم الاولوية اذا كان الاخر
ضعيفا وحصول المتنافيين مع التساوي اقول اختلفوا في ان المؤمن اذا اجتمع له طاعات ومعاص فقالت
الاشاعرة الى انه لا يجب على الله تعالى ثوابه وعقابه بل ان اثاب فبفضله وان عاقب فبعدله وله اثابة العاصي وعقاب
المطيع وذهب جماعة من المعتزلة الى الاحباط والتكفير على معنى ان المكلف يسقط طاعته المتقدمة بالمعصية
المتاخرة ويكفر ذنوبه المتقدمة بطاعته المتاخرة واختار المصنف نفي الاحباط والتكفير واحتج عليه بانه ظلم والظلم
على الله تعالى محال وبان قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ينافيه قوله ولعدم الى اخره اشارة الى بطلان دليل
مذهب ابي هاشم تقرير مذهبه انه ينتفي الاقل بالاكثر وينتفي من الاكثر بالاقل ما ساواه ويبقى الزائد مستحقا وهذه هو الموازنة
تقرير الدليل على بطلانه انه لو فرض ان المكلف استحق خمسة اجزاء من الثواب وعشرة اجزاء من العقاب واسقط احدى
الخمستين من العقاب ح دون الاخرى ليس اولى من العكس ولو فرض انه استحق خمسة اجزاء من الثواب وخمسة اجزاء من
العقاب فان ترتب سقوط احدهما على الاخر يلزم صيرورة المغلوب غالبا وان تساويا لزم وجودهما معا لان

دليل م

ما اسقاط الاحدى الخمستين م

علته عدم كل واحد منهما وجود الآخر فلو عدما دفعة وجدا دفعة لكون العلة موجودة حال عدم المعلول فهما موجودان حال كونهما معدومين فيلزم الجمع بين النقيضين **قال** والكافر مخلد وعذاب صاحب الكبيرة منقطع لاستحقاق الثواب بايمانه وعند العقلاء والسمعيات متناوله ودوام العقاب مختص بالكافر **اقول** اتفق المسلمون على ان عذاب الكفار المعاندين دائم لا ينقطع والكافر المبالغ في الاجتهاد الذي لم يصل الى المطلوب زعم الجاحظ والعنبري انه معذور لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وذهب المأمون الى انه غير معذور وادعوا الاجماع عليه واحتجوا عليه بان الكافر المبالغ في الاجتهاد اما ان يصير واصلا الى الحق او يبقى ناظرا وكلاهما باطل ويمتنع ان يؤدي الا الى الكفر والكافر اما مقلد للكفر واما جاهل جهلا مركبا وكلاهما مقصر في الاجتهاد ولذلك حكموا بوقوعه في العذاب وقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج خطاب لاهل الدين لا الى الخارجين عن الدين لم يدخلوا فيه واما ان عذاب اصحاب الكبائر هل هو منقطع فذهب اهل السنة والامامية من الشيعة وطائفة من المعتزلة الى انه منقطع واختاره المصنف واحتج عليه بان اصحاب الكبائر يستحق الثواب بايمانه بقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولا شك ان الايمان اعظم اعمال الخير وان استحقاق العقاب بالمعصية فاما ان يتقدم الثواب على العقاب وهو باطل بالاتفاق او بالعكس وهو المطلوب وبانه لو لم ينقطع عذابه يلزم انه اذا عبد الله مكلفا مدة عمره ثم عمل كبيرة في آخر عمره ان لا ينقطع عذابه وهو قبيح عقلا واما السمعيات التي يتمسك المعتزلة في عدم انقطاع عذاب صاحب الكبيرة مثل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا ومن يتعد حدود الله يدخله نارا خالدا فيها فاولها اما بتخصيص العمومات بالكفار او بحمل الخلود على المكث الطويل واما قولهم بان الثواب والعقاب يمتنع ان يكونا الا على الدوام فان اريد به ما تقدم وان اريد دوام العقاب دوام عقاب الكفار فمسلم والا فممنوع **قال** والعفو واقع لانه حقه تعالى فجاز اسقاطه ولا ضرر عليه في تركه مع ضرر النازل به فحسن اسقاطه ولانه احسان وللسمع **اقول** اختلفوا في جواز العفو فذهب جماعة من المعتزلة الى انه جائز عقلا غير جائز سمعا وذهب قوم الى وقوعه عقلا وسمعا واختاره المصنف واحتج على وقوعه عقلا بان العقاب حق الله فجاز له اسقاط حقه وبان العقاب ضرر على المكلف ولا ضرر على الله تعالى في تركه وكل ما كان كذلك فاسقاط حقه حسن وكل ما هو حسن فهو واقع ولان العفو احسان والاحسان على الله واجب

وعلى وقوعه سمعا بالدلائل السمعية مثل قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وقوله تعالى قل يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا **قال** والاجماع على الشفاعة فقيل لزيادة المنافع ويبطل بنا في حقه ونفي المطاع لا يستلزم نفي المجاب وباقي السمعيات متناوله بالكفار **اقول** اتفق المسلمون على ثبوت الشفاعة لقوله تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا وفسر بالشفاعة ثم اختلفوا فذهبت طائفة الى انها عبارة عن طلب زيادة المنافع للمؤمنين المستحقين للثواب وذهبت طائفة الى ان الشفاعة للعصاة من امة محمد عليه السلام في اسقاط عقابهم وهو الحق عند المصنف وابطل المصنف الاول بان الشفاعة لو كانت لطلب زيادة المنافع للمؤمنين المستحقين للثواب لكنا شافعين في النبي عليه السلام لانا نطلب زيادة المنافع للنبي عليه السلام وهو مستحق للثواب والتالي باطل لان الشفيع اعلى رتبة من المشفوع عنه وقوله ونفي المطاع اشارة الى جواب دليل على المذهب الاول تقرير الدليل ان الله تعالى قال ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع نفى الله تعالى قبول الشفاعة عن الظالمين فلا يكون الشفاعة ثابتة في حق العصاة تقرير الجواب انه تعالى نفى الشفيع الذي يطاع ونفي الشفيع المطاع لا يستلزم نفي الشفيع وباقي السمعيات متناوله اشارة الى جواب استدلالهم بالسمعيات مثل قوله تعالى وما للظالمين من انصار وقوله تعالى يوم لا تجزي نفس عن نفس شيئا وقوله تعالى ولا تنفعهم شفاعة الشافعين تقرير الجواب ان هذه الآيات متناوله بتخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة **قال** وقيل في اسقاط المضار والحق صدق الشفاعة فيهما وثبوت الثاني له لقوله عليه السلام ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي **اقول** ذهبت طائفة الى ان الشفاعة بالنسبة الى العصاة في اسقاط المضار عنهم اذ يقال شفع فلان عن فلان اذا طلب له زيادة منافع واسقاط مضار ثم بين ان ثبوت الشفاعة بالمعنى الثاني للنبي عليه السلام لقوله عليه السلام ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي **قال** والتوبة واجبة لدفعها الضرر ولوجوب الندم على كل قبيح او اخلال بواجب ويندم على القبيح لقبحه والا انتفت لخوف النار ودفع العار وكذا الاخلال بالواجب **اقول** التوبة هي الندم على المعصية في الحال والعزم على تركها في الاستقبال وقد اتفقوا على وجوبها واحتج المصنف على وجوبها بامرين الاول ان التوبة دافعة للضرر الذي هو العقاب او الخوف ودفع الضرر واجب فانه يدفع الضرر ايضا يكون واجبا الثاني الندم على فعل القبيح او على الاخلال بالواجب واجب

جتهاد

محمودا

والمحققون عند المحققين الشفاعة عبارة عن طلب زيادة المنافع او اسقاط المضار عنهم

قطعا فيكون التوبة واجبة ويجب على التائب ان يندم على فعل القبيح لقبحه اذ لو لم يكن الندم على فعل القبيح
لقبحه لا تتحقق التوبة فان من يندم على معصية لحفظ صحة بدنه او لعرض اخر لا تحصل التوبة وان كانت
غاية التوبة هو خوف النار فكذلك اي لم تتحقق التوبة لان توبة الخائف ليس ندما لقبح الفعل فيكون يكون ندم
حفظ السلامة بدنه وكذا الاخلال بالواجب انما يكون الندم عليه توبة اذا كان الندم لانه اخلال بالواجب واما
اذا كان الندم عليه حفظ السلامة بدنه او الخوف النار لم يكن توبة قال ولا يصح من البعض ولا يتم القياس
على الواجب ولو اعتقد فيه الحسن لصحت التوبة اقول اي اذا ثبت ان الندم على فعل القبيح او الاخلال بالواجب
انما يكون توبة اذا كان الندم لانه قبيح او اخلال يلزم ان لا يصح الندم من قبيح دون قبيح وهو مذهب ابي هاشم وذهب
ابو علي الى انه يصح وانما لزم ما ذكرنا ما هو موافق لمذهب ابي هاشم لانه اذا ندم على قبيح دون قبيح فقد ظهر انه
لم يترك القبيح لقبحه بل لغيره فلا يصح الندم واحتج ابو علي بان الندم على قبيح دون قبيح يصح كما ان الاتيان بواجب دون واجب
يصح وذلك لانه كما يجب عليه ترك القبيح لقبحه كذلك يجب عليه فعل الواجب لوجوبه فلو لزم من اشتراك القبائح في
القبح عدم صحة الندم على قبيح دون قبيح لزم من اشتراك الواجبات في الوجوب عدم صحة الاتيان بواجب دون واجب وقول
المصنف ولا يتم القياس على الواجب اشارة الى جواب هذا الاحتجاج وتقريره ان هذا القياس لا يتم للفرق بين المقيس والمقيس
عليه فان ترك القبيح لكونه نفيا للتعميم فلا يحصل الا بترك جميع القبائح بخلاف الاتيان بالواجب فانه لكونه مثبتا لا يكون
للتعميم فيحصل باتيان واجب دون واجب ولذلك كان من حلف ان لا ياكل الرمانة لحموضتها يحنث على اكل كل رمانة
حامضة بخلاف من حلف ان ياكل رمانة لحموضتها فانه لا يجب ان ياكل كل رمانة حامضة ولو اعتقد التائب في بعض
القبائح الحسن صحت توبته عن قبيح اعتقد قبحه دون قبيح اعتقد حسنه لحصول شرط التوبة وهو الندم على القبيح لقبحه
قال وكذا المستحقر اقول اي اذا استحقر احد الفعلين من جهة القبح والاخر استعظمه من جهة القبح
حتى اعتقد بالحقير ان وجوده بالنسبة الى العظيم كعدمه فتاب عن العظيم يقبل توبته لانه تاب عنه لقبحه قال
والتحقيق ان ترجح الداعي الى الندم عن البعض يبعث عليه وان اشترك الدواعي في الندم على القبح كما في الدواعي الى
الفعل ولو اشترك الترجح اشترك وقوع الندم وبه يتأول كلام امير المؤمنين علي واولاده والا لزم الحكم ببقاء الكفر
على التائب منه المقيم على صغيرة اقول لما بين مذهب ابي هاشم وابي علي اراد ان يذكر ما هو الحق عنده وبيان

يكوه

انه

دون قبيح

انه يصح التوبة عن قبيح اذا كان الداعية الى ترك بعض القبائح راجحة بسبب اقتران قرائن اليها كعظم
الذنب وكثرة الزواجر عنه وشناعته عند العقلاء وغير ذلك على داعية بعض اخر ولا يصح التوبة عن قبيح
دون قبيح اذا كانت الدواعي الى ترك الجميع متساوية وذلك لان ترجح الداعي الى الندم عن البعض يبعث على
ذلك الندم وان اشترك الدواعي في الندم على القبيح الندم فيتحقق عن البعض بسبب ترجح داعية ولم يحصل
الندم عن البعض واشترك الجميع في الدواعي لان رجحان الداعي يخصص ذلك البعض بالوقوع ولا يكون عدم
الندم عن البعض الاخر دالا على انه ما ترك القبيح لقبحه بل لان الداعي ذلك الندم الغير الواقع ما رجح وذلك ظاهر
في الدواعي الى الفعل فان الافعال يقع بحسب الدواعي واذا كان داعية بعض الافعال راجحة على داعية بعض اخر
اختص الفعل الذي يكون داعيته راجحة بالوقوع وان اشترك مع غيره في الدواعي واذا اشترك الدواعي في الترجح
اشترك وقوع الندم فلا يصح الندم عن بعض دون بعض وبهذا يأول ما نقل عن علي رضي الله عنه واولاده من ان
التوبة لا يصح عن بعض القبائح دون بعض فانه لو لم يأول بهذا لزم الحكم ببقاء الكفر على التائب من الكفر المقيم على
صغيرة مثل الكذب وهو خلاف اجماع المسلمين قال والانسان كان في حقه تعالى من فعل قبيح كفى فيه
الندم والعزم وفي الاخلال بالواجب اختلف حكمه في قضائه وبقائه وعدمهما فان كان في حق ادمي استتبع
ايصاله ان كان ظلما والعزم عليه مع التعذر او الارشاد ان كان اضلالا وليس ذلك جزءا اقول اراد
ان يشير الى اقسام التوبة بحسب ما يتوب منه فنقول التوبة ان كانت عن ذنب يتعلق بحق الله تعالى فان كانت عن
فعل قبيح كشرب الخمر والزنا كفى فيها الندم والعزم وان كانت عن الاخلال بالواجب اختلف حكمه في بقائه وقضائه
وعدمهما فبعضه يسقط عنه بمجرد الندم والعزم على ترك المعاودة وبعضه يحتاج الى القضاء كالصلوة وبعضه
الى ان يؤدي كالزكوة وان كانت عن ذنب يتعلق بفعل الادمي استتبع ايصاله ان كان ظلما ولم يتعذر الايصال بان
كان صاحب الحق او وارثه باقيا وانما يصل الحق الى المستحق بان يرد ويسلم المال او العضو للقصاص الى اولياء المقتول
لاستيفاء الحق وان تعذر وجب العزم على ترك المعاودة وان كان الذنب الذي يتعلق بحق الادمي اضلالا وجب ارشاد
من اضله ورجوعه عما اعتقد بسببه ان امكن بالتوابع وهذه التوابع ليست جزءا من التوبة فان العقاب يسقط بالتوبة
وقيام المكلف بالتوابع اتمام للتوبة فان ترك التوابع لا يمنع سقوط العقاب بالتوبة قال ويجب الاعتذار

على القبائح مع بلوغه **اقول** اي اذا كان الذنب يتعلق بحق آدمي وبلغه الاغتياب وجب على
المغتاب الاعتذار ممن اغتابه ان بلغ الاغتياب اليه ولانه اوصل اليه ضررا من الغم بسبب الاغتياب فوجب عليه
الاعتذار منه والندم عليه وان لم يبلغ اليه لا يلزم الاعتذار لانه لم يوصل اليه بسبب الاغتياب غما لكن يجب في
كلا القسمين الندم لله تعالى فانه خالف نهيه والعزم على ترك المعاودة **قال** ومع ايجاب التفصيل مع
الذكر اشكال وفي وجوب التجديد اشكال وكذا المعلول مع العلة **اقول** هل يجب على التائب التفصيل ان كان
يعلم القبائح مفصلا بان يتوب عن كل واحد منها وان كان يعلم القبائح مجملا يجب عليه التوبة عن القبائح مجملا وان
علم بعضها مفصلا وبعضها مجملا وجب عليه التوبة عن المفصل بالتفصيل وعن المجمل بالاجمال فقال المصنف
وفي ايجاب التفصيل مع الذكر اشكال لان لا جرا يمكن ان يحصل بالندم على كل قبيح صدر منه وان لم يذكره مفصلا
وقيل اذا تاب المكلف عن المعصية ثم ذكرها يجب عليه تجديد التوبة لانه اذا ذكر المعصية ولم يندم عليها تصدر
منه قال المصنف في وجوب التجديد اشكال لانه يجوز ان لا يصدر المعصية منه عند ذكرها بدون الندم واذا
صدر العلة عن المكلف وجب الندم عن العلة مع المعلول كما اذا رمى فاصاب فان الرمي علة والاصابة معلولة
له فيجب الندم عن الرمي والاصابة **قال** ووجوب سقوط العقاب بها والعقاب يسقط بها لا بكثرة ثوابها
لانها قد تقع محبطة ولولاه لانتفى الفرق بين التقديم والتاخير والاختصاص ولا يقبل في الآخرة لانتفاء الشرط
اقول ذهب المصنف الى وجوب سقوط العقاب بالتوبة فان من اساء الى غيره واعتذر اليه وعرف
منه الانزعاج عن تلك الاساءة بالكلية فانه يذم عند العقلاء ان لم يقبل اعتذاره وذمه بعد الاعتذار والعقاب
يسقط بالتوبة لا بكثرة ثواب التوبة على معنى اذا وقعت على شروطها اسقطت العقاب من غير اعتبار امر زائد
وقال قوم انها تسقط العقاب بكثرة ثوابها واختار المصنف الاول واحتج عليه بوجوه الاول ان التوبة قد
تقع محبطة بغير ثواب كتوبة الخارجي من الزنا فانه يسقط بها عقابه من الزنا ولا ثواب لتوبته اصلا الثاني
انه لولا سقوط العقاب بالتوبة وحدها بل بكثرة ثوابها لانتفى الفرق بين تقديم التوبة على المعصية وتاخيرها
عنها والتالي باطل اما الملازمة فلانه ح يكون التوبة كغيرها من الطاعات التي يسقط العقاب بكثرة ثوابها
والطاعات التي هي غيرها لا فرق بين تقديمها وتاخيرها عن المعاصي فكذا التوبة اما بطلان التالي فلانه لو انتفى

الفرق

الفرق بين التقديم والتاخير لكان التائب عن المعاصي اذا كفر او فسق يسقط عنه العقاب الثالث انه لو اسقطت
التوبة العقاب بكثرة ثوابها لانتفى اختصاص بعض العقاب بالاسقاط دون بعض لان الثواب لا اختصاص له
ببعض العقاب والتالي باطل لان بعض العقاب مختص بالسقوط بان يكون التوبة عن ذنب يستحق ذلك العقاب
فان قيل لو كانت التوبة بذاتها مسقطة للعقاب لا بكثرة ثوابها لكانت مقبولة في الآخرة اجيب بانها انما لم تقبل في
الآخرة لانتفاء الشرط لان التوبة مشروطة بان يقع ندما على القبيح لقبحه وفي الآخرة يقع الالجاء فلا يكون الندم على القبيح
فلا يتحقق شرطها فلهذا لا تقبل والى هذا الجواب اشار بقوله ولا تقبل في الآخرة لانتفاء الشرط **قال** وعذاب
القبر واقع لامكانه وتواتر السمع بوقوعه وسائر السمعيات من الميزان والصراط والحساب وتطاير الكتب ممكنة
دل السمع على ثبوتها فيجب التصديق بها **اقول** عذاب القبر واقع لانه ممكن عقلا لا خفاء في امكانه وقد
تواتر الدلائل السمعية الدالة على وقوعه فيكون واقعا ومن الدلائل الدالة على وقوعه قوله تعالى النار يعرضون
عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وجه الاستدلال بها انها صريحة في
العذاب قبل يوم القيمة وذلك لا يكون الا قبل الانتشار من القبور وقوله تعالى في حق قوم نوح اغرقوا فادخلوا
نارا والفاء للتعقيب من غير مهلة فيكون ظاهرة في عذاب القبر وقوله تعالى من اعرض عن ذكري فان له معيشة
ضنكا وقد حمل اهل التفسير المعيشة الضنك على عذاب القبر والحمل على اولى من حملها على سوء الحال ونكد العيش
حالة الحيوة لان من اعرض عن ذكر الله قد يكون في الدنيا في انعم العيش ومنها ما روي انه عليه السلم مر بقبرين
فقال انهما يعذبان وما يعذبان في كبير اما احدهما فكان لا يستنزه من البول واما الآخر فكان يمشي بالنميمة ومنها
قوله عليه السلم استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه وما روي انه عليه السلم قال في سعد بن معاذ لقد ضغطته
الارض ضغطة اختلفت لها ضلوعه وما روي انه عليه السلم قال ان الميت ليعذب ببكاء اهله وقد حمله المأولون
على ما اذا اوصى بذلك وما روي انه عليه السلم كان يكثر من قوله اللهم اني اعوذ بك من عذاب جهنم ومن عذاب القبر ومن
فتنة المسيح الدجال وما روي انه عليه السلم خرج بعد ما غربت الشمس فسمع صوتا فقال ان اليهود تعذب في قبورها
والروايات المأثورة في هذا اكثر من ان تحصى واما سائر السمعيات من الميزان والصراط والحساب وتطاير الكتب فممكنة
عقلا والله تعالى عالم بالكل قادر على الكل وقد دل السمع على ثبوتها فيجب التصديق بها لان خبر الصادق

عن الممكنات الموصوفة بعد العلم بوجودها قال والسمع دل على أن الجنة والنار مخلوقتان الآن
والمعارضات مأولة أقول مذهب الأشاعرة وأكثر المتكلمين أن الجنة والنار اللتين هما دار الثواب
والعقاب مخلوقتان الآن وذهب عباد الضيمري وأبو هاشم وعبد الجبار إلى أنهما غير مخلوقتين الآن فزعم
عباد أنه يستحيل في العقل ذلك قبل حلول المكلفين فيهما وطائفة أبو هاشم زعم أن خلقهما الآن غير ممتنع
عقلا وأما هو ممتنع سمعا والسمع دل على أنهما مخلوقتان الآن لقوله تعالى وجنة عرضها السموات والأرض
أعدت للمتقين وقوله واتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين والإعداد يدل على وجودهما
لأن أهل اللغة اتفقوا على أن إعداد الشيء ينبئ عن وجوده وثبوته والفراغ منه وقوله تعالى اسكن أنت وزوجك
الجنة وقوله تعالى قلنا اهبطوا منها جميعا وقوله تعالى ولقد رآه نزلة أخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة
المأوى وقوله عليه السلام أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وقوله
عليه السلام إن في الجنة شجرة يسير الراكب تحتها مائة عام وقوله عليه السلام رأيت عمرو بن عامر الخزاعي في النار والمعارضات
متأولة منها أنهما لو كانتا مخلوقتين لوجب هلاكهما لقوله تعالى كل شيء هالك إلا وجهه لكن لا يمكن هلاكهما لقوله تعالى
أكلها دائم والجواب أن المراد بالأكل المأكول وهو ثمر الجنة باتفاق المفسرين وذلك غير دائم ضرورة فنائه عند
أكل أهل الجنة له فإذن ما هو الظاهر من دوام الأكل غير معمول به فيحمل دوام الأكل على تجدده ويجوز أن يفنى ويتجدد
وأيضا لا نسلم أن المراد بقوله تعالى كل شيء هالك إلا وجهه العموم فإن ابن عباس قال في تفسيره كل حي ميت ومنها
قوله تعالى وجنة عرضها السموات والأرض فإنها دلت على أن الجنة الموجودة لا تسعها أقطار السموات والأرض
وهذا دليل ظاهر على أن الجنة غير مخلوقة الآن والجواب أن الآية إنما تدل على أنها غير مخلوقة الآن لو كانت في السماء
وأما إذا كانت خارجة عن السماء فلا يدل على ذلك لما روي أنه عليه السلام قال الدرجة السفلى من الجنة فوق السماء السابعة
قال والإيمان تصديق القلب واللسان ولا يكفي الأول لقوله تعالى واستيقنتها أنفسهم ولا الثاني لقوله
تعالى قل لم تؤمنوا والكفر عدم الإيمان إما مع الضد أو بدونه والفسق الخروج عن طاعة الله تعالى مع الإيمان والنفاق
إظهار الإيمان وإخفاء الكفر والفاسق مؤمن لوجود حده فيه أقول الإيمان في اللغة التصديق وأما
في الشرع اختلفوا فيه فذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري والقاضي أبو بكر والأستاذ أبو إسحق وأكثر الأئمة من أهل

السنة

السنة إلى أنه عبارة عن التصديق القلبي للرسول عليه السلام بكل ما علم مجيئه به بالضرورة وذهب المعتزلة إلى أنه عبارة
عن التصديق بالله ورسوله والكف عن المعاصي وذهب أكثر أهل الأثر وابن مجاهد إلى أنه عبارة عن التصديق بالقلب
والإقرار باللسان والعمل بالأركان وذهب المصنف إلى أنه عبارة عن التصديق بالقلب واللسان واحتج على أنه لا
يكفي التصديق بالقلب وحده بقوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم وقوله تعالى فلما جاءهم ما عرفوا كفروا
به فإنه تعالى أثبت لهم الاستيقان النفسي والمعرفة والكفر معا والكفر مقابل للإيمان فلو كان الإيمان هو
التصديق القلبي وحده لكان الاستيقان النفسي والمعرفة القلبية إيمانا وإذا كانت المعرفة إيمانا لم يثبت
مع الكفر ضرورة امتناع اجتماع المتقابلين لكن المعرفة تجتمع مع الكفر فلا تكون المعرفة هو الإيمان واحتج على
أنه لا يكفي التصديق باللسان بقوله تعالى قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا فإن الأعراب
وجد لهم التصديق اللساني يدل على ذلك قوله قالت الأعراب آمنا ولم يثبت لهم الإيمان يدل عليه قوله تعالى
قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا فإنه تعالى أمر النبي عليه السلام بأن ينفي عنهم الإيمان فلو كانوا مؤمنين لما
أمره بنفي الإيمان عنهم فلو كان الإيمان هو التصديق اللساني وحده لثبت لهم الإيمان لأنهم يصدقون باللسان
والحق أن الإيمان هو التصديق القلبي وحده لقوله تعالى وقلبه مطمئن بالإيمان وقوله تعالى أولئك كتب
في قلوبهم الإيمان وأما قوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم وقوله تعالى فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به
فلا يدل أن لهم التصديق القلبي والكفر لغة هو الستر ومنه يقول العرب كفر درعه بثوبه أي ستره ومنه قولهم
للزارع الكافر لأنه يستر البذر بالتراب عند حرثه وفي الشرع عبارة عن عدم الإيمان لا مطلقا بل عما من شأنه الإيمان
سواء كان معه تكذيب قلبي أو لساني أو لم يكن معه وإليه أشار بقوله إما مع الضد أو بدونه والفسق لغة هو الخروج وفي
الشرع الخروج عن طاعة الله تعالى مع الإيمان والنفاق لغة هو إظهار خلاف الباطن وفي الشرع هو إظهار الإيمان وإخفاء
الكفر والفاسق مؤمن لوجود حد الإيمان فيه فبطل ما ذهب إليه المعتزلة من أن الفاسق ليس بمؤمن ولا كافر بل له مرتبة بين
المرتبتين قال والأمر بالمعروف الواجب واجب وكذا النهي عن المنكر الحرام وبالمندوب مندوب سمعا وإلا
لزم خلاف الواقع والإخلال بحكمة الله تعالى وشرطهما علم فاعلهما بالوجه وتجويز التأثير وانتفاء المفسدة أقول
الأمر بالمعروف هو الحمل على الطاعة سواء كان بالقول أو بالفعل والنهي عن المنكر هو المنع من فعل المعاصي قولا وفعلا

علام

لامير المومنين علي بن ابي طالب كرم الله وجهه

ثلث عصي صففت بعد خاتم على راسها مثل السنان المقوم
وميم طميس ابتر ثم سلم الى كل مامول وليس بسلم
واربعة مثل الانامل صففت يشير الى الخيرات من غير معصم
وهاء وواو بكسر الخط راسه كانبوب حجام وليس بمحجم
فذاك اسم الله جل جلاله الى كل شخص من فصيح واعجم
فيا حامل الاسم الذي ليس مثله توق به كل المكاره تسلم

والامر بالمعروف الذي هو الواجب واجب والنهي عن المنكر الذي هو الحرام واجب ايضا والامر بالمعروف الذي هو المندوب مندوب واختلفوا في وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بحسب الشرع او بحسب العقل فذهبت الاشاعرة واهل السنة الى وجوبهما شرعا لا عقلا وذهب الجبائي وابنه الى وجوبهما عقلا واختار المصنف الاول واحتج على انهما لا يجبان عقلا بانهما لو وجبا عقلا لزم احد الامرين خلاف الواقع او الاخلال بحكمة والتالي ظاهر الفساد فالمقدم مثله بيان الملازمة انهما لو وجبا عقلا لوجب على الله تعالى لان كل واجب عقلي واجب على من حصل في حقه وجه الوجوب ولو كانا واجبين على الله تعالى فان كان فاعلا لهما وجب وقوع المعروف وترك المنكر لان الله تعالى حمل المكلف على المعروف ومنعه من المنكر فلزم خلاف الواقع وان كان تاركا لهما لزم الاخلال بحكمة تعالى فقد ابطل الواجب العقلي وهذا الدليل يصلح للالزام الجبائيين لا لانتفاء الوجوب العقلي في نفس الامر والدليل على انه واجب بحسب الشرع قوله تعالى وان طائفتان من المومنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احديهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي امر بالاصلاح وما زالة المنكر الذي هو البغي والامر للوجوب ظاهرا واذا ثبت وجوب الامر بالمعروف في هذه الصورة لزم وجوبه في باقي الصور اذ لا فصل بالاجماع وقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر امر بان يكون من الامة من يامر بالمعروف وينهى عن المنكر والامر ظاهر في الوجوب وقوله عليه السلم لتامرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر او ليسلطن الله شراركم على خياركم فيدعوا خياركم فلا يستجاب لهم فاوعد على ترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو دليل الوجوب وشرط الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ان يكون فاعلهما اي فاعل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر عالما بان ما امر به معروف وان ما نهى عنه منكر واليه اشار بقوله علم فاعلهما بالوجه وافضاؤهما الى المقصود لا يجب ان يكون عالما

~~بتاثيرهما وافضاؤهما الى المقصود لانه~~ وان لا يكون عالما بانتفاء المفسدة فلو عرف انه غلب على ظنه مفسدة بالنسبة اليه او لبعض اخوانه في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يجب عليه وينبغي ان يكون الامر بالمعروف والنهي عن المنكر من غير تجسس لقوله تعالى ولا تجسسوا ولان التجسس سعي في اظهار الفاحشة وهو محرم لقوله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة ولقوله عليه السلم من اتى من هذه القاذورات شيئا فليستتر بستر الله تعالى هذا اخر ما تيسر لنا من شرح التجريد والمسئول من الله تعالى ان يجعله نافعا للمستعدين وذخرا لنا في يوم الدين تم الكتاب بعون الله تعالى وحسن توفيقه الحمد لوليه

وان لا يكون عالما بالتاثير ما يحوز ادا افضاؤهما الى المقصود فانه اذا يحوز تاثيرهما

عن عالي نظر من اراد ان يفتح الفال ينوي ثم ينقط نقطا كثيرا يكون ثلث سطور

كل واحد اقصر من الاخر من غير عدد ثم يعد ثمانية ثمانية الى الاخر فان بقي بعد الاسقاط ١ يعني مثل ما يريد وان بقي ٢ فهو للمريخ ينبغي ان يجتنب

آ فهو للزهرة يحصل مراده مثل ما يريد وان بقي ٣ فهو للذنب لا يحصل مراده وتعسر امره

حتى لا تقع في مضرته عليه وان بقي ٤ فهو للمشتري يحصل مقصوده الى زمانه وان بقي ٥ فهو للمشتري

وان بقي ٥ فهو للزحل يتاخر مقصوده بطيئة بسبب وان بقي ٦ فهو للقمر يحصل مقصوده ونيته خير وان بقي ٨ فهو للشمس

يحصل مقصوده باذن الله وان بقي ٧ فهو للعطارد يحصل مقصوده وهذه الفنية وقع خارج من اقداحه

وان بقي ... يحصل مقصوده بتعب والله اعلم بالغيب

وصورته هكذا